UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01165768 1

(12)

PRINCIPES

DE

PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

ET DE

PHILOSOPHIE MORALE

A LA MÊME LIBRAIRIE

Lexique de Philosophie, par Alexis Bertrand, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Lyon. 1 fort vol. in-8 écu, broché..... **3 50**

— Relié, toile anglaise souple..... **4 25**

Ce volume a été honoré d'une souscription du Ministère de l'Instruction publique.

3496-93. — Corbeil. Imprimerie Crété.

PRINCIPES

DE

PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

ET DE

PHILOSOPHIE MORALE

A L'USAGE

DES ÉLÈVES DE LA CLASSE DE MATHÉMATIQUES ÉLÉMENTAIRES
DE LA CLASSE DE PREMIÈRE (SCIENCES)

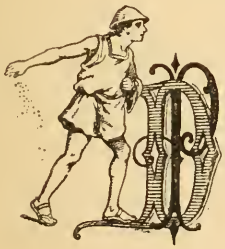
ET DES

CANDIDATS AU BACCALAURÉAT SECONDAIRE CLASSIQUE
(SECOND EXAMEN, PARTIE SCIENTIFIQUE)

PAR

ALEXIS BERTRAND

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE LYON



UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY

PARIS

LIBRAIRIE CLASSIQUE PAUL DELAPLANE

48, RUE MONSIEUR-LE-PRINCE

LIBRARY
JUN 15 1977
UNIVERSITY OF TORONTO

LIVRE PREMIER

LE SAVOIR

PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

PREMIÈRE PARTIE

DE LA SCIENCE ET DE LA MÉTHODE

CHAPITRE PREMIER

LA SCIENCE ET LA PHILOSOPHIE

I. Le savoir et le devoir : philosophie scientifique et philosophie morale. — La pensée et l'action. — Définitions de la philosophie scientifique et de la philosophie morale. — Les hypothèses de la science et les postulats de la morale.

II. Les degrés de la connaissance : la connaissance vulgaire ou l'opinion. — Les degrés de la connaissance. — Le domaine de l'opinion. — L'allégorie platonicienne de la « Caverne ». — Les caractères distinctifs de l'opinion.

III. La connaissance raisonnée ou la science. — Notions de logique sur la certitude, le doute et la probabilité. — La connaissance scientifique. — Les caractères de la science. — Tous les degrés de la connaissance dans un seul exemple, d'après Spinoza.

IV. La connaissance synthétique ou philosophique. — La division du travail dans les recherches scientifiques. — La philosophie comme synthèse des sciences. — La philosophie comme science des principes et des fins. — Définitions pythagoricienne et aristotélique de la philosophie. — L'esprit philosophique et l'esprit scientifique.

I

LE SAVOIR ET LE DEVOIR : PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE ET PHILOSOPHIE MORALE.

La pensée et l'action. — Sentir ou éprouver du plaisir ou de la douleur, penser ou former des idées et acquérir des connaissances, vouloir ou se déterminer librement à agir, ces trois mots résument notre vie et la philosophie. Les psychologues, c'est-à-dire ceux qui font profession d'étudier l'esprit humain,

disent communément que notre âme possède trois facultés fondamentales, la sensibilité, l'intelligence et la volonté. L'homme se connaît sous ce triple aspect grâce à la conscience ou réflexion, qui n'est que le pouvoir de se replier sur soi-même et de prendre connaissance des phénomènes de sa vie intérieure. L'animal éprouve comme l'homme des sensations agréables et douloureuses; mais impuissant à réfléchir, il ne saurait les transformer en idées générales et en connaissances méthodiques. Comme nous également, il est soumis à des impulsions, entraîné par des instincts variés; mais comme il ne peut pas plus réfléchir ses actes que ses sensations, il ne saurait s'affranchir de la tyrannie de ses désirs pour se rendre libre et maître de sa vie. On peut donc dire que ce qui caractérise la vie humaine et l'oppose nettement à la vie purement animale, c'est la réflexion qui transforme la sensation brute en idées ou en science et le désir aveugle en liberté ou en moralité.

Vivre, a dit Jean-Jacques Rousseau, ce n'est pas respirer, c'est agir. L'action est, en effet, le but suprême de la vie : une science qui serait purement spéculative ou contemplative, une science stérile et paresseuse, qui nous détournerait de l'action et nous conseillerait un quiétisme égoïste, serait une science inutile et vaine et se trahirait elle-même. S'il faut savoir, c'est surtout afin de prévoir et de pourvoir. La pensée ne doit pas être une flamme sans chaleur : il faut qu'elle se transforme en mouvement et produise œuvre utile à la société et à l'humanité. Posons donc en principe que si le savoir est distinct du devoir, la spéculation distincte de l'action, la science distincte de la conscience, c'est pourtant la conscience, l'action, le devoir qui priment tout et peuvent seuls nous révéler le sens de la vie.

Définitions de la philosophie scientifique et de la philosophie morale. — Étudier les principes de la connaissance et les règles de la méthode, c'est-à-dire la marche que suit l'esprit humain dans la recherche, la découverte et la démonstration de la vérité, voilà l'objet de la philosophie scientifique. Étudier les principes qui dirigeront nos actions et les maximes qui régleront notre conduite, voilà l'objet de la philosophie morale. La philosophie du savoir est donc en quelque sorte la science de la science : le savant qui n'aspire pas à se

rendre compte de son point de départ, c'est-à-dire des principes, et des démarches de son esprit, en d'autres termes de la méthode qui dirige ses recherches, n'est savant qu'à demi. Par exemple, on ne conçoit guère qu'un mathématicien se désintéresse absolument des notions d'espace ou de temps qui jouent un si grand rôle en géométrie et en mécanique ; qu'un physicien se résigne à ne jamais songer à la matière et à la force qui sont, pour ainsi dire, l'étoffe dont le monde physique est fait ; que l'un et l'autre consentent aisément à ignorer les règles de la démonstration, soit que le premier déduise une vérité particulière d'une vérité générale qui la contient et l'enveloppe, soit que le second s'élève au contraire par induction des faits particuliers aux lois générales qui les résument et les régissent. De même encore, il est nécessaire de connaître les opérations intellectuelles qui nous élèvent par degrés de la connaissance vulgaire à la connaissance scientifique, et de se rendre compte des rapports des sciences entre elles et des grandes hypothèses qui les dominent toutes.

Ce n'est pas que la philosophie scientifique ait la prétention de régenter les savants et de leur apprendre à découvrir la vérité, mais elle aspire visiblement à nous rendre compte des démarches, des lois et de la portée de l'esprit humain. C'est là sa tâche : depuis le *Discours de la Méthode*, de Descartes, le grand rénovateur des sciences et de la philosophie, jusqu'à l'*Introduction à la médecine expérimentale* de Claude Bernard, le véritable fondateur de la physiologie, nous rencontrons une foule d'ouvrages philosophiques écrits par des savants et destinés non à la découverte ou à l'exposition de telle ou telle vérité particulière, mais à la recherche de ce qu'on pourrait nommer l'esprit de la science. Multiplier et par conséquent diviser les efforts, spécialiser les études et morceler le champ illimité des recherches, c'est assurément la condition expresse du progrès scientifique ; mais il ne faut pas oublier que toutes les sciences sont solidaires, surtout par leurs principes et leurs méthodes, et que notre intelligence est essentiellement une à l'égard de la science, comme le soleil, disait Descartes, pour les mondes qu'il éclaire. La philosophie scientifique est tout à la fois la métaphysique des sciences en tant qu'elle étudie les notions premières qui leur servent de principes et de point de départ, la psychologie du savant, en tant qu'elle étudie dans ses œuvres l'art de découvrir et de démontrer

la vérité, l'anatomie de l'intelligence en tant qu'elle met en pleine lumière ses procédés et sa portée.

Quant à la philosophie du devoir, il est à peine besoin d'en montrer la nécessité, puisque l'homme n'est pas un être purement instinctif, qu'il aspire à se rendre compte de sa conduite et ne saurait réaliser dans sa vie ce que Cicéron nomme « le poème de la vertu » sans être d'abord devenu ce que le même philosophe appelle « un bon raisonneur du devoir ». Qui dit moraliste, en effet, ne dit pas simplement observateur à la manière de Théophraste et de La Bruyère, qui se bornent à décrire les mœurs de leurs siècles. Le vrai moraliste, comme Platon ou Kant, ne se contente pas d'un tableau fidèle des actions des hommes en société : au-dessus des faits il place le droit ; il n'enseigne pas ce qui est ou ce qui a été, mais ce qui doit être, ce qui est obligatoire. Quiconque n'a pas l'esprit gâté ou le cœur avili, et n'est pas le jouet inconscient de ses passions, conformera, selon ses forces, sa conduite à ses convictions, sa vie à son idéal, mais il faut, avant tout, des convictions et un idéal moral. A coup sûr, la philosophie morale, science et non pas pratique du devoir et des devoirs, ne suffit pas pour faire des héros ou des saints : elle enseigne et ne donne pas la vertu ; elle n'oublie jamais qu'il ne suffit pas toujours de penser juste pour bien agir.

Quand Jean-Jacques Rousseau s'écrie : « Conscience, conscience, instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre, juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu! » il s'abuse et se grise de sa propre éloquence : la conscience n'est pas un instinct qui nous guide infailliblement comme l'animal, c'est la raison même se rendant compte de sa nature et de notre dignité; elle ne devient un juge infaillible qu'après de longs efforts et une assidue méditation, car ses prescriptions ne sont nulle part écrites, selon une comparaison de Leibniz, comme l'édit du préteur l'est sur l'affiche.

D'après ce qui précède, on peut résumer dans une commune définition la philosophie du savoir et la philosophie du devoir : c'est l'étude méthodique des principes de la science et des prescriptions de la conscience.

Les hypothèses de la science et les postulats de la morale. — A la rigueur, ces deux parties de notre recherche

paraissent épuiser toutes les questions comprises dans notre programme et qui pouvaient se résumer ainsi : se rendre compte de ses pensées et de ses actions, en donnant à cette expression « se rendre compte » toute la portée philosophique et toute la profondeur qu'elle comporte en dépit de l'usage banal et vulgaire qu'on en fait. Il est clair aussi que la *philosophie scientifique* doit être étudiée avant la *philosophie morale :* ne comprend-elle pas l'étude des méthodes et la morale, comme toutes les autres sciences n'a-t-elle pas besoin, pour se constituer théoriquement, d'une méthode parfaitement élucidée? A ces deux parties formant deux livres distincts, nous en ajouterons pourtant une troisième qui sera le dernier livre de cet ouvrage et qui aura pour titre : *Les hypothèses de la science et les postulats de la morale.* En voici les raisons principales.

Une hypothèse est une supposition fondée sur les faits et destinée à les expliquer. Un postulat, dans la langue philosophique de Kant, est une vérité non démontrée et peut-être indémontrable que notre esprit est pourtant forcé d'admettre par cela seul qu'il a admis d'autres vérités dont elle est, sinon la conséquence rigoureuse, du moins le complément indispensable. Or, les sciences aboutissent à des hypothèses générales qui offrent un puissant intérêt au philosophe et une immense utilité au savant dont elles résument, condensent, systématisent les vérités de détail : telles sont, pour n'en citer que quelques-unes, l'hypothèse d'une nébuleuse primitive dont serait sorti notre système solaire, l'hypothèse du transformisme et de l'évolutionnisme qui expliquent, par des transformations et évolutions graduelles, l'apparition sur la terre des êtres organisés et singulièrement des êtres supérieurs et de l'homme. Ces hypothèses ont-elles la même certitude que les lois logiques formulées dans l'étude des méthodes? Nullement : elles se proposent, mais ne s'imposent pas, sinon dans une certaine mesure, par le nombre immense des faits qu'elles expliquent et la haute autorité des hommes de génie qui les ont imaginées. Il importe donc de les étudier à part pour ne pas mêler perpétuellement le certain et le douteux, ou, si l'on veut, le probable.

De même que la science a ses grandes hypothèses, la morale a ses postulats. Par exemple : le devoir est clair, mais l'avenir

est obscur; quelles seront donc les conséquences futures du devoir scrupuleusement accompli? Y a-t-il une vie future, un Dieu qui en soit la garantie? Faut-il admettre, avec les optimistes, que le monde actuel est le meilleur des mondes possibles, ou, avec les pessimistes, qu'il est le pire? Troublantes questions qu'il serait puéril de passer sous silence et présomptueux d'espérer résoudre par raisons rigoureusement démonstratives. Kant ramenait toute la science de l'homme à trois points : « Qui suis-je ? Que dois-je faire? Que puis-je espérer ? » C'est à ce dernier que correspondent les « postulats » de la morale ou de la conscience. Voilà donc un nouvel ordre de recherches qu'il serait aussi dangereux de mêler sans critique aux règles démontrées de la logique et aux préceptes absolus de la morale, qu'il est impossible de les omettre comme oiseuses ou de peu d'importance : elles seront l'objet du troisième livre de cet ouvrage et nous conduiront aux plus hauts problèmes que puisse se poser le genre humain et que se pose effectivement tous les jours l'ignorant aussi bien que le savant, puisque notre lot est, comme dit Pascal, de « chercher en gémissant », mais avec la pleine certitude d'ennoblir notre vie en agitant, dussions-nous ne jamais les résoudre que provisoirement, ces redoutables questions.

II

LES DEGRÉS DE LA CONNAISSANCE : LA CONNAISSANCE VULGAIRE OU L'OPINION.

Les degrés de la connaissance. — Le mot connaître, que nous avons déjà plusieurs fois employé, est fort équivoque; il y a connaître et connaître, et la connaissance a des degrés qu'il importe de déterminer d'une manière précise. Distinguons donc en premier lieu une connaissance inférieure et vulgaire que nous appellerons l'opinion; en second lieu, une connaissance raisonnée et systématique à laquelle conviendra le nom de science; et en troisième lieu, une connaissance supérieure et synthétique qui est proprement la philosophie.

Tous les hommes constatent le retour périodique des saisons,

l'alternative des jours et des nuits; ils savent que l'eau entre en ébullition à une certaine température et se transforme en glace à une autre température, ils n'ignorent pas qu'ils mourront un jour et qu'à telle maladie convient généralement tel remède : connaissances d'opinion, c'est-à-dire non raisonnées et fondées soit sur la parole d'autrui, soit sur une expérience vague. — Le géomètre connaît démonstrativement les cas d'égalité des triangles, le rapport de la circonférence au diamètre; le physicien sait que les volumes des gaz sont en raison inverse des pressions qu'ils supportent; le chimiste expérimente la loi des proportions définies et des proportions multiples; le physiologiste vérifie la circulation du sang et les phases du phénomène de la digestion : connaissances scientifiques, c'est-à-dire raisonnées, en d'autres termes rattachant la conséquence au principe, le fait à la loi, l'effet à sa cause. — Enfin le philosophe s'attache principalement à élucider les principes eux-mêmes, à formuler les axiomes, à énoncer les règles de toute démonstration, à grouper les vérités de détail de manière à les envisager dans leur unité synthétique; il répète, après Aristote, qu'il n'y a de science que du général et s'efforce toujours de remonter aux vérités les plus générales, aux premières causes, aux dernières fins; il aspire à une explication totale de l'univers et voudrait la condenser, sinon dans une seule formule extrêmement compréhensive, du moins dans un petit nombre de lois dont toutes les autres lois découlent comme un fleuve de sa source : connaissance philosophique et, à certains égards, métaphysique.

Soit une proposition très simple et très familière : la terre tourne autour du soleil. Le petit enfant qui a vu sans observer n'a pas même remarqué le mouvement des astres : c'est l'état d'ignorance pure et simple. Le paysan qui juge de l'heure d'après la hauteur du soleil au-dessus de l'horizon, s'imagine que le soleil tourne réellement autour de la terre; il s'en tient aux apparences qui sont trompeuses et règle sur elles son opinion. Beaucoup savent que c'est la terre qui tourne autour du soleil, qui seraient très empêchés d'en donner même un rudiment de démonstration : ils l'ont entendu dire et s'en réfèrent à l'autorité d'autrui; c'est encore pour eux une simple opinion, mais ce n'est déjà plus une opinion erronée. Quelques-uns enfin, se fondant sur des observations précises et sur des calculs indubi-

tables, peuvent rendre raison du fait : eux seuls savent véritablement; ils savent, dis-je, parce qu'ils ne s'en tiennent pas à la sensation et aux apparences, parce qu'ils n'affirment pas sur la parole d'autrui aveuglément acceptée, parce qu'ils ont par devers eux d'excellentes raisons pour convaincre leur raison.

Le domaine de l'opinion. — Qu'est-ce donc que ce degré inférieur d'assentiment ou d'affirmation que l'on appelle l'opinion? Avant tout, c'est un état passif de l'intelligence : la foi à autrui ou la croyance aveugle à une expérience vague. On comprendra aisément ce qu'il faut entendre par un état passif de l'intelligence, si l'on se borne d'abord à considérer simplement la connaissance sensible, celle que nous acquérons par l'exercice spontané ou volontaire de nos cinq sens, et si l'on jette un coup d'œil sur le tableau suivant :

LES SENS.	LEUR FONCTION.	FONCTIONNEMENT PASSIF.	FONCTIONNEMENT ACTIF.
Vue.	Vision.	Voir.	Regarder.
Ouïe.	Audition.	Entendre, ouïr.	Écouter.
Odorat.	Olfaction.	Sentir, odorer.	Flairer.
Goût.	Gustation.	Sentir, goûter.	Déguster.
Tact.	Toucher.	Sentir, toucher.	Tâter, palper.

Il est aisé de remarquer la différence qu'il y a entre voir et regarder, entendre et écouter, odorer et flairer, goûter et déguster, toucher et palper; il est moins aisé et pourtant tout aussi nécessaire de remarquer qu'il y a la même différence entre l'attitude passive et l'attitude active de l'intelligence : ainsi, tel regarde qui n'observe pas ; l'observation, l'expérimentation surtout, est avant tout un acte intellectuel, un effort persévérant de l'esprit pour percer par delà les surfaces et les apparences des objets et pénétrer dans leur nature interne, au cœur même de leur réalité. L'opinion n'est que la vision des surfaces ; la science est pour ainsi dire la troisième dimension, la profondeur surajoutée aux deux premières. Aussi le langage ordinaire, interprète de la pensée commune, traduit-il d'une manière

frappante cette différence : on parle couramment d'opinions politiques ou religieuses, avez-vous jamais entendu parler entre mathématiciens d'opinions géométriques? C'est que, selon l'étymologie même du mot, les mathématiques sont par excellence la science, c'est-à-dire le domaine de la démonstration rigoureuse. Le mathématicien ne croit pas, il sait; il ne s'attarde pas à persuader, il démontre ; il ne vous demande pas d'avoir confiance, mais de voir. Les jeunes nobles qui suivaient les cours de Monge et lui disaient : « Monsieur le professeur, donnez-nous votre parole d'honneur que ce théorème est vrai, nous vous dispenserons de la démonstration ! » montraient péremptoirement qu'ils ne savaient pas distinguer l'opinion ou la foi de la science.

Un autre nom de l'opinion est croyance ou préjugé, mais le mot croyance enveloppe dans son sens large toutes les formes de l'assentiment ou de l'adhésion de l'esprit, et le mot préjugé a pris un sens défavorable qu'il n'avait pas au XVIIe siècle : un préjugé est essentiellement un jugement anticipé, une affirmation admise sans preuve. Quand Descartes fait table rase de ses préjugés pour réaliser le doute méthodique, il rejette loin de lui des vérités aussi bien que des erreurs, mais des vérités qui ne sont pas encore « ajustées au niveau de la raison », et dès lors ne sont autre chose que des préjugés. Vraie ou fausse, l'opinion manque donc de stabilité et de permanence, parce qu'elle manque du solide appui des principes : elle repose, pour parler comme Descartes, sur « le sable et la boue », non sur « le roc et l'argile ». On change d'opinions ou bien l'on s'entête dans ses opinions : c'est tout un pour la raison, car ce n'est pas elle qui décide, mais l'intérêt, l'amour-propre ou la passion. On reçoit même ses opinions toutes faites, comme on reçoit un habit des mains de son tailleur : c'est l'hérédité, c'est l'exemple, c'est la race ou la caste, la profession ou la situation de fortune qui implantent en nous, pour parler comme Montaigne, le pied de leur autorité. Déraciner un préjugé est mille fois plus difficile que de réfuter une erreur : ce n'est pas une blessure franche, c'est un cancer qui a des racines dans les chairs et son principe dans le sang. Ceux qui jugent de tout par opinion, incapables de s'élever à la connaissance scientifique ou philosophique, Platon leur donne un nom générique : il les appelle *philodoxes*.

L'allégorie platonicienne de la « Caverne ». — Le même philosophe nous propose, dans la célèbre allégorie de « la Caverne » (1), une image saisissante de cet état d'esprit pire que l'ignorance, car c'est une ignorance qui s'ignore elle-même. Figurez-vous, dit-il en substance, des prisonniers enchaînés dès leur enfance au fond d'une caverne et contraints par des liens qui les assujettissent étroitement à ne jamais regarder que la paroi qui forme le fond de cette caverne. Derrière eux est allumé un grand feu ; entre ce feu et les captifs, sur un chemin séparé d'eux par un parapet, passent et repassent des hommes qui se parlent entre eux et qui portent sur leur tête des objets de toute sorte, des figures d'hommes et d'animaux en bois et en pierre qui apparaissent au-dessus du mur et se projettent en ombres mobiles sur la paroi du fond. Ces prisonniers ne voient que des ombres, n'entendent que les échos des voix, et ils s'imaginent qu'il n'y a point de réalité supérieure à celle des échos et des ombres. Que si l'on délivre un de ces captifs et si on le fait marcher vers la lumière, il sera d'abord ébloui et comme aveuglé, incapable surtout de supporter la lumière du soleil, et si, après cette excursion dans le monde des réalités véritables, il revient auprès de ses compagnons d'esclavage et leur raconte ce qu'il a vu, ils riront à ses dépens et se moqueront de ses récits.

C'est le symbole de ce qui se passe dans la vie : nous sommes en majorité ces esclaves enchaînés ne possédant qu'une ombre de science formée de croyances sans contrôle et de conjectures sans garantie. Il faut donc nous accoutumer peu à peu à nous « repaître de vérités », selon l'énergique expression de Descartes, et entendre par ce mot de vérités et les démonstrations rigoureuses de la science et les principes intuitifs donnés immédiatement par la raison. La sensation commence la science, mais c'est le raisonnement et la raison qui l'achèvent. Il y a des oiseaux qui ont l'œil plus perçant que le nôtre, mais ils n'ont pas inventé l'astronomie, parce que le ciel astronomique est un ciel invisible, un ciel intelligible, comme dirait Platon, sur lequel exclusivement portent les calculs de l'astronome : ce n'est pas au bout d'une lunette braquée au hasard, mais « au bout de sa plume », guidée par l'infaillible

(1) *La République*, liv. VI.

calcul, que Le Verrier a découvert la planète Neptune. Voici donc comment on pourrait résumer en un tableau la théorie platonicienne de la connaissance :

L'OPINION.		LA SCIENCE.	
OBJET CONNU.	Mode de connaissance.	OBJET CONNU.	Mode de connaissance.
Le monde sensible. } Les choses.	La foi.	Le monde intelligible..... } Concepts généraux.	Le raisonnement (démonstration).
Le monde sensible. } Les images.	La conjecture.	Le monde intelligible..... } Idées pures.....	La raison (intuition).

Les caractères distinctifs de l'opinion. — Nous pouvons maintenant résumer en peu de mots les caractères distinctifs de l'opinion. Vraie ou fausse, elle n'est pas raisonnée, ni surtout prouvée. Variable d'un homme à un autre, elle diffère d'elle-même et change capricieusement comme les coutumes et comme la mode : le cours d'un fleuve, quelques degrés d'élévation du pôle, dirait Pascal, marquent la naissance et le déclin de son autorité. Mobile dans le même homme, elle flotte au gré de ses intérêts et de ses passions, préservée parfois des brusques changements et des revirements soudains par l'entêtement ou l'amour-propre. Née des circonstances, subordonnée aux mille influences de l'hérédité et de l'éducation, du climat et de la race, de la coutume et de l'exemple, elle ne plonge pas ses racines dans notre nature intellectuelle, mais elle les projette superficiellement dans notre nature sensible et retient tous les caractères de notre sensibilité même, c'est-à-dire avant tout sa variabilité et sa mobilité. Enfin, lors même qu'elle est droite et conforme à la vérité, il lui manque ses titres de créance et le sceau de la science, j'entends par là le double caractère de la démonstration méthodique et de l'enchaînement systématique à d'autres vérités avec lesquelles elle forme un tout cohérent et solidaire dans toutes ses parties. Un ensemble complet d'opinions parfaitement raisonnables ne serait pas encore la science, pas plus qu'un décor de théâtre n'est un palais.

III

LA CONNAISSANCE RAISONNÉE OU LA SCIENCE.

Notions de logique sur la certitude, le doute et la probabilité. — Il est impossible de se faire une idée exacte de la science si l'on ne possède au préalable quelques notions essentielles sur certains termes de logique qui jouent un grand rôle en philosophie scientifique : le vrai et le faux, l'ignorance et l'erreur, la certitude et le doute, la probabilité et la vraisemblance. Qu'est-ce que la vérité? C'est la conformité d'une connaissance à l'objet connu. Le faux, qui est le contraire du vrai, sera donc la non-conformité totale ou partielle de la connaissance à son objet. Il ne faut pas confondre l'erreur et l'ignorance : errer, c'est croire ce qui n'est pas ; ignorer, c'est simplement ne pas savoir. Socrate disait avec raison que l'erreur est une double ignorance, car si celui qui se trompe ignore la vérité, il ignore en outre qu'il l'ignore.

Quant à la certitude, ce n'est pas simplement la parfaite sécurité de l'esprit dans le jugement qu'il porte, c'est l'adhésion ferme et immuable de la pensée à ce qu'elle reconnaît comme évident ou démontré. On dit en effet que l'évidence, c'est-à-dire la parfaite clarté, est le *criterium* ou le signe infaillible de la vérité, et la démonstration a précisément pour objet de communiquer à une proposition non évidente immédiatement l'évidence immédiate des principes ou axiomes. La certitude étant ainsi définie, il est aisé de voir qu'elle n'admet ni degrés ni différences ; elle n'admet pas de degrés : on est certain ou on ne l'est pas, et c'est par un abus de langage qu'on dit quelquefois : je suis « presque » ou « à peu près » certain ; elle n'admet pas de différences, car une observation de physique bien conduite, un fait historique bien constaté et dûment contrôlé, ne sont pas moins certains qu'une vérité géométrique rigoureusement démontrée.

Le doute est un état de l'esprit qui demeure en suspens entre l'affirmation et la négation. Cet état d'équilibre parfait est fort rare, car nous avons toujours quelque motif ra-

tionnel ou quelque mobile sensible qui nous incline plus ou moins vers l'une des deux affirmations contraires. Nous trouvons que l'une est plus vraisemblable, plus probable que l'autre; qu'il y a plus de chances de ne pas se tromper en affirmant le pour ou le contre. La probabilité est le rapport du nombre des chances favorables au nombre total des chances pour et contre. Quand les chances ne peuvent pas s'évaluer numériquement, on dit plus volontiers vraisemblance que probabilité.

Pour reprendre un exemple bien des fois donné, soit une urne contenant cent boules blanches; si j'y plonge la main, je suis « sûr » d'en retirer une boule blanche, ma « certitude » n'admet pas le moindre doute. Que la même urne contienne cinquante boules blanches et cinquante boules noires, je serai en suspens, c'est-à-dire dans le doute, et si j'ai confiance dans ma chance, cette confiance ne reposera sur aucune donnée rationnelle. Enfin, si l'urne contient quatre-vingts boules blanches et seulement vingt boules noires, il est « probable » que je tirerai une boule blanche, mais il reste un doute et je ne suis pas certain du résultat. Dans ce cas, la probabilité est représentée par le rapport $\frac{80}{100} = \frac{4}{5}$. Si je ne connaissais pas le nombre exact des boules blanches et noires et si je savais simplement que les premières sont beaucoup plus nombreuses que les secondes, je dirais qu'il est vraisemblable que je n'aurai pas la malchance de tirer une boule noire. Il s'en faut d'ailleurs de beaucoup que la probabilité soit toujours aussi facile à mesurer et à évaluer que dans l'exemple très simple que nous avons choisi. « Un grand chirurgien, dit Claude Bernard, fait plusieurs opérations de la taille par le même procédé. Il fait ensuite un relevé statistique des cas de mort et des cas de guérison et il conclut que la loi de mortalité dans cette opération est de deux sur cinq. Eh bien, je dis que ce rapport ne signifie absolument rien scientifiquement et ne donne aucune certitude pour une nouvelle opération; car on ne sait pas si ce nouveau cas sera dans les guéris ou dans les morts... Ce qu'il y a à faire, c'est d'examiner les cas de mort et de chercher à y découvrir les causes des accidents, afin de s'en rendre maître (1). »

(1) Claude Bernard, *Introduction à la médecine expérimentale*, IIe partie, ch. II, § 11.

La connaissance scientifique. — Qu'est-ce donc que la connaissance scientifique, et d'une manière moins générale, qu'est-ce qu'une science? Une science est un ensemble de vérités se rapportant à un même objet et reliées entre elles par une même méthode. Savoir, a dit Kepler, c'est mesurer; et comme la quantité seule est susceptible de mesure, on peut définir la science en disant que c'est un ensemble systématique de connaissances quantitatives. Ici seulement, le mot connaître prend son sens précis et profond: connaître, c'est, dans tous les cas sans exception, ramener une multiplicité à une unité. Le mathématicien ramène par la démonstration la multiplicité des théorèmes à l'unité de la définition et de l'axiome; le physicien réduit à l'unité de la loi générale la multiplicité des faits particuliers qu'elle régit. Le rêve irréalisable du savant serait de condenser dans une seule formule éminemment compréhensive la multiplicité des lois et l'infinie variété des faits. Il y réussit partiellement: les lois de la chute des corps, par exemple, s'appliquent à tous les corps et rendent compte même des exceptions apparentes comme le flottement des corps légers sur un liquide et l'ascension des ballons dans l'air; tous les phénomènes physiques, caloriques, électriques, optiques, acoustiques, sont des formes diverses du mouvement.

Un maximum de faits réduit à un minimum de lois, voilà l'idéal de la science. Même dans la connaissance la plus élémentaire, notre définition se vérifie : l'acte intellectuel consiste toujours, selon la formule de Platon, à faire de plusieurs un. Par exemple, une maison, une forêt, une ville, une armée, ne sont ni un assemblage de pierres, ni une collection d'arbres, ni une agglomération de maisons, ni une multitude d'hommes armés, ou du moins s'ils sont tout cela, c'est par l'acte de l'esprit qui imprime à la connaissance le sceau de son unité. On peut aller plus loin et dire qu'à prendre les mots dans leur rigueur, l'animal ne *connaît* pas : sa sensation n'est peut-être qu'une simultanéité pure et simple d'impressions sans liens; ses images et ses souvenirs ne sont sans doute que des rêves, des apparitions qui émergent, flottent un instant et s'évanouissent sans prendre jamais la consistance et la cohérence de la vraie pensée. Interrogez-vous et posez-vous par exemple cette question: qu'est-ce qu'une constellation comme la Grande Ourse? Sept points lumineux, rien de plus; l'animal n'y verra jamais que

sept étoiles, encore sera-t-il incapable de les compter ; l'homme crée la constellation en introduisant dans la perception sensible la notion d'unité et de rapport ; si l'esprit retrouve l'unité et la proportion dans les choses, c'est qu'il les y met.

Les caractères de la science. — Tous les caractères de la science peuvent se ramener à deux : elle démontre et elle coordonne. Démontrer, c'est toujours ramener les vérités particulières aux vérités générales ; de là le mot d'Aristote : il n'y a pas de science du particulier, de ce qui passe, il n'y a de science que du général, que de ce qui dure. Coordonner, c'est voir les effets dans leurs causes, les phénomènes dans leurs lois ; de là cet autre mot du même philosophe : savoir véritablement, c'est connaître les causes. Les autres caractères de la science dérivent des deux premiers. Elle est impartiale et impassible, parce que la vérité ne dépend ni de nos intérêts, ni de nos passions, et c'est ce qui la distingue principalement de l'opinion. A la différence de l'art et de l'industrie, elle est théorique ou spéculative : le savant sait bien que tôt ou tard les vérités les plus abstraites et les plus obscures trouveront leur application, mais en tant que savant il se désintéresse de leur utilité pratique. Dès lors, la science revêt un caractère frappant d'objectivité et d'impersonnalité : elle devient objective parce qu'elle se détache, pour ainsi dire, de l'intelligence individuelle qui la construit ou la répand et devient le patrimoine commun de tous les esprits ; elle est impersonnelle dans ce sens que le savant ne promulgue pas la vérité comme un dogme, mais la communique comme un bien qui appartient également à tous les hommes capables de l'apprécier. L'homme dit *ma* passion, *mon* opinion ; il ne dit pas *ma* vérité. Un flambeau peut en allumer mille autres sans rien perdre de son éclat.

Personne mieux que Bacon n'a marqué la part de l'esprit et la part des objets dans la formation de la science : l'empirique croit faussement que toute science vient des objets, le dogmatique soutient vainement que toute science vient de l'esprit, le vrai savant professe que la science résulte de la relation et, pour ainsi dire, de la communion de l'esprit avec les objets. « Les philosophes, dit-il, qui se sont mêlés de traiter de la science, se partagent en deux classes : les *empiriques* et les *dogmatiques*. L'empirique, semblable à la fourmi, se contente d'amasser et de

consommer ensuite ses provisions. Le dogmatique, pareil à l'araignée, ourdit des toiles dont la matière est extraite de sa propre substance, admirables par la délicatesse et le travail, mais sans solidité ni usage. L'abeille garde le milieu : elle tire la matière première des fleurs et des jardins, puis, par un art qui lui est propre, elle la travaille et la digère (1). » Ainsi doit faire le vrai savant : la nature ne fournit que les matériaux de la science ; l'esprit les met en œuvre en tirant de sa propre substance le principe d'unité qui les synthétise et les coordonne. Il reconstruit le monde à son image et à sa ressemblance : d'un monde sensible qui est réel, il fait un monde intelligible qui est vrai.

Tous les degrés de la connaissance dans un seul exemple, d'après Spinoza. — Spinoza, dans son *Traité de la réforme de l'entendement*, a distingué avec un rare bonheur les différents degrés de la connaissance et les a condensés dans un seul exemple. Il y a, dit-il, une connaissance que nous acquérons par *ouï-dire :* je sais par ouï-dire le jour de ma naissance et quels sont mes parents. Il y en a une seconde que nous acquérons par une *expérience vague :* je sais par une expérience vague que je dois mourir, que l'huile a la vertu de nourrir la flamme et l'eau celle de l'éteindre. Un troisième genre de connaissance consiste à conclure une chose d'une autre chose, la conséquence du principe, l'effet de la cause, par le moyen du *raisonnement :* c'est proprement la connaissance scientifique : je sais de cette manière que les trois angles d'un triangle valent deux droits et que le soleil est beaucoup plus grand qu'il ne paraît. Enfin l'intelligence a le don de saisir certaines vérités dans leur essence, sans intermédiaire et sans raisonnement, par pure *intuition* ou vue immédiate et évidente : c'est ainsi que nous connaissons les principes premiers qui sont à la base de toutes les sciences. « Je me bornerai, ajoute-t-il, à un exemple unique : trois nombres étant donnés, on en cherche un quatrième qui soit au troisième comme le second est au premier. Nos marchands disent qu'ils savent ce qu'il y a à faire pour trouver ce quatrième nombre ; ils n'ont pas encore oublié l'opération qu'ils ont apprise de leurs maîtres, opération empi-

(1) Bacon, *Novum Organum*, liv. I, § xcv.

rique et sans démonstration. D'autres tirent de quelques cas particuliers empruntés à l'expérience une règle générale : ils prennent un cas où le quatrième nombre cherché est évident de lui-même, comme ici : 2, 4, 3, 6 ; ils trouvent par l'expérience que le second de ces nombres étant multiplié par le troisième, le produit, divisé par le premier, donne 6 pour quotient; et voyant que le même nombre qu'ils avaient deviné sans opération est le nombre proportionnel cherché, ils en concluent que l'opération est bonne pour trouver tout quatrième nombre proportionnel. Quant aux mathématiciens, ils savent, par la démonstration de la dix-neuvième proposition du livre VII d'Euclide, que les nombres sont proportionnels entre eux ; ils savent, dis-je, par la nature même et par les propriétés de la proportion, que le premier nombre multiplié par le quatrième est égal au produit du second par le troisième ; mais ils ne voient pas la proportionnalité adéquate des nombres donnés, ou, s'ils la voient, ils ne la voient point par la vertu de la proposition d'Euclide, mais bien par intuition et sans faire aucune opération. » Il nous reste précisément à parler de cette connaissance du quatrième genre, un peu mystérieusement indiquée par Spinoza, disciple sur ce point de Platon : elle constitue ce qu'il y a de plus élevé et de plus caractéristique dans la connaissance que nous avons déjà nommée synthétique ou philosophique.

IV

LA CONNAISSANCE SYNTHÉTIQUE OU PHILOSOPHIQUE.

La division du travail dans les recherches scientifiques. — Cette expression souvent employée, « la science », n'est pas exempte d'obscurité et d'équivoque : en réalité, la science n'existe pas, mais il y a des sciences distinctes et fort nombreuses, puisque A.-M. Ampère en a nommé et classé cent vingt-huit. Le mathématicien étudie le nombre, l'étendue, le mouvement, l'astronome les corps célestes, le physicien et le chimiste les propriétés de la matière brute, le biologiste les manifestations de la vie dans la matière organisée, le sociologue les lois d'existence et d'évolution des sociétés : dans tout cela où est la

science? Ne semble-t-il pas que la loi de la division du travail soit par excellence la condition des découvertes scientifiques? Auguste Comte se plaignait des « spécialités dispersives » qui, à la longue, en concentrant l'esprit dans un seul ordre de recherches, le rétrécissent et l'amoindrissent. Au fond, il n'est pas un savant digne de ce nom qui s'y borne et s'en contente : ce n'est pas là, il le sent, l'idéal du savoir humain ; il lui faut des vues d'ensemble, et, qu'il l'avoue ou qu'il le nie, il est doublé d'un philosophe.

Prendre un fragment pour le tout et son horizon pour les bornes du monde, n'est-ce pas la marque d'un esprit mesquin et étroit, une sorte de myopie intellectuelle? Quand on est affligé de cette maladie, on peut encore être un bon ouvrier de la science, mais il faut se résigner à ne jouer qu'un rôle subalterne et inférieur. « J'aime beaucoup les philosophes, disait Claude Bernard, et je me plais dans leur commerce. En effet, au point de vue scientifique, la philosophie représente l'aspiration éternelle de la raison humaine vers la connaissance de l'inconnu. Dès lors les philosophes se tiennent toujours dans les questions en controverse et dans les régions élevées, limites supérieures des sciences. Par là, ils communiquent à la pensée scientifique un mouvement qui la vivifie et l'ennoblit ; ils forment l'esprit en le développant par une gymnastique intellectuelle générale en même temps qu'ils le reportent sans cesse vers les solutions inépuisables des grands problèmes ; ils entretiennent ainsi une sorte de soif de l'inconnu et le feu sacré de la recherche qui ne doivent jamais s'éteindre chez un savant (1). » On entrevoit déjà le rôle de la philosophie : elle met de l'unité dans les recherches scientifiques, leur assigne un but supérieur et unique et par là les stimule et les féconde en leur révélant leur sens et leur portée, et en leur fournissant une idée directrice.

La philosophie comme synthèse des sciences. — Il semble qu'on ne peut mieux caractériser la marche de l'esprit humain qu'en disant qu'il procède invariablement par une analyse entre les deux synthèses. Vous arrivez le soir dans un pays inconnu, vous passez la nuit dans une chambre d'hôtel, et vous ouvrez dès le matin votre fenêtre : le premier coup d'œil est une vue d'ensemble, une synthèse confuse ; tout se peint

(1) Claude Bernard, *La science expérimentale*, p. 85.

à la fois sur votre rétine et se présente simultanément à votre esprit. A ce premier coup d'œil succède un examen détaillé qui est une analyse : vous distinguez la forme des montagnes, les sinuosités de la rivière, les contours de la forêt, ici des vignes, là des champs de blé, plus loin une lande stérile. Cet examen achevé, vous reconstituez l'ensemble par une nouvelle synthèse plus précise et mieux ordonnée que la première; car un paysage comparé à un autre paysage n'est ni un champ de blé, ni un jardin, ni un bouquet d'arbres, ni une éminence de terrain, mais tout cela à la fois, et, comme on l'a dit fort justement, un état d'âme. Poursuivez votre enquête et demandez-vous si vous ne procédez pas exactement de la même manière à la vue d'un tableau d'un grand peintre, à l'audition d'une symphonie d'un compositeur illustre : il faut, pour ainsi dire, y revenir à trois fois pour les bien connaître et se procurer cette satisfaction et cette sécurité intellectuelle qui fait dire : j'ai compris. Dans les villes dont l'horlogerie est l'industrie, la tâche est distribuée à un grand nombre d'ouvriers et ils font qui un pivot, qui un pignon, qui un ressort, mais une pensée antérieure a déjà juxtaposé toutes les pièces dans un plan préconçu et le travail final d'assemblage consistera précisément à les combiner en réalité pour en faire une montre.

L'esprit humain a suivi en grand et dans le cours des siècles exactement la même marche. A l'origine, toutes les sciences étaient confusément unies dans une seule science qui s'appelait par excellence la *sagesse* et que Pythagore, plus modeste, nomma la *philosophie*, c'est-à-dire l'amour de la sagesse ou du savoir. Peu à peu le travail des recherches se divisa : les mathématiques conquirent les premières leur autonomie, les autres sciences se séparèrent successivement du tronc commun. Mais il ne faut pas oublier que les grands philosophes cultivèrent toujours l'universalité des sciences; Aristote, Descartes, Auguste Comte se ressemblent sur ce point et professent la même opinion. « Toutes les sciences ensemble, dit Descartes, ne sont rien autre chose que l'intelligence humaine, qui reste une et toujours la même, quelle que soit la variété des objets auxquels elle s'applique, sans que cette variété apporte à sa nature plus de changements que la diversité des objets n'en apporte à la nature du soleil qui les éclaire... Si donc on veut chercher sérieusement la vérité, il ne faut pas s'appliquer à une seule

science ; elles se tiennent toutes entre elles et dépendent mutuellement les unes des autres (1). » Les stoïciens comparaient la connaissance vulgaire ou la sensation à la main ouverte qui laisse tout échapper, la science à la main demi-fermée, et la philosophie à la main fermée et fortement pressée par l'autre main : on ne saurait exprimer plus ingénieusement cette idée que la philosophie est la synthèse des sciences ou, comme dit Herbert Spencer, « l'unification du savoir ».

La philosophie comme science des principes et des fins. — Ce n'est pourtant pas assez dire : chaque science a sa philosophie particulière, c'est-à-dire une spéculation méthodique sur ses principes, sa méthode et ses résultats ; la philosophie générale est plutôt la synthèse de ces philosophies particulières que la synthèse des sciences elles-mêmes. Étude des principes fondamentaux des sciences et discussion de leurs conclusions dernières, cette définition ne diffère que par la forme de celle des anciens : science des premières causes et des dernières fins. Toute la philosophie, dit encore Descartes, est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique ; le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences. Que dirait-on d'un botaniste ou d'un jardinier qui étudierait et soignerait exclusivement les branches sans s'occuper des racines et du sol où elles plongent ? Pour parler sans figure, la philosophie, qu'elle garde son antique nom de métaphysique que lui donna Aristote ou qu'elle préfère le nom plus modeste de critique que lui substitua Kant, est avant tout la science de l'esprit considéré comme origine et mesure de tous les principes dont les sciences font usage. De plus, comme les conclusions générales des sciences convergent vers quelques théories essentielles, la philosophie se réserve de rapprocher, de discuter et de contrôler ces conclusions générales. « Pour donner à la définition, écrit H. Spencer, sa forme la plus simple et la plus claire, nous dirons : La connaissance de l'espèce la plus humble est le savoir *non unifié ;* la science, le savoir *partiellement unifié ;* la philosophie, le savoir *complètement unifié.* » Le traducteur de Spencer (2) nous fournit un commentaire lumineux de ces paroles : « La science, si digne qu'elle soit d'occuper l'homme, ne

(1) Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, I.
(2) A. Burdeau, *Essais de morale, etc.* Préface du traducteur.

peut pas à elle seule emplir sa vie et le contenter : sans elle il ne saurait trouver sûrement sa route, et pourtant elle n'est pas capable de lui servir de guide. Elle est une partie de la sagesse, elle est même la source de toute sagesse : elle n'est pas la sagesse. Morcelée, et destinée à le demeurer toujours (puisque jamais, ni elle ni une seule de ses parties ne sera achevée), comment nous donnerait-elle une idée de l'ensemble des choses? A la rigueur, la science n'existe pas ; il y a seulement des sciences. Or, chaque science n'a vue que sur un coin du monde ; ou plutôt chacune a son monde factice, et qui est un abstrait du monde réel. Et que veut-on qu'apprennent touchant leur destinée, et pour leur conduite de tous les jours, l'astronome dans la contemplation et le calcul des phénomènes célestes, le chimiste dans l'analyse des mouvements secrets de la matière? Par suite, nulle de ces sciences n'agit sur nos résolutions, nulle n'aide à la formation de nos caractères, sinon par une influence détournée, qui échappe et au regard de la conscience, et au contrôle de la raison. La science risque de nous paraître un mode de penser à part, parce qu'elle ne réussit point à s'emparer de tout notre être. » La science est donc la matière première de la philosophie, mais l'ensemble ou la synthèse des sciences n'épuise nullement l'idée qu'on doit se faire de la philosophie. C'est donc un vrai malheur et souvent irréparable qu'on se confine trop tôt et trop exclusivement dans une science ; c'est pétrifier et cristalliser sa pensée. L'esprit n'est pas une tablette sur laquelle on consigne des résultats, c'est un organisme d'idées qui vit, se développe, tend à se compléter et à s'achever : ce développement, ce complément, cet achèvement, c'est l'œuvre de la philosophie.

Définitions pythagoricienne et aristotélique de la philosophie. — C'est à dessein que l'idée générale de la philosophie a été empruntée à Herbert Spencer, car son témoignage n'est pas suspect, et nul n'est plus convaincu qu'il y a pour l'homme de l'inconnaissable, de « l'incognoscible », et que la philosophie même ne saurait répondre à nos derniers « comment » et à nos derniers « pourquoi ». A l'opinion de l'éminent représentant de l'évolutionnisme il est curieux de comparer l'idée antique de la philosophie, celle que s'en formaient il y a bien des siècles les Pythagore et les Aristote. « Vous connaissez, ré-

pondait Pythagore à un interlocuteur qu'étonnait la nouveauté du mot, les jeux Olympiques qui attirent le concours de toute la Grèce; la vie humaine ressemble à ces jeux : les uns y accourent attirés par l'appât du gain, pour vendre ou acheter, ce sont les artisans et les marchands; d'autres dédaignent le lucre et ne sont touchés que de l'amour de la renommée et de la gloire; ils ne désirent en rapporter que des couronnes, et l'idée d'être célébrés dans les chants des poètes les enflamme et les ravit, ce sont les lutteurs et les athlètes; d'autres enfin, insouciants d'un gain mercenaire, dédaigneux même d'une vaine renommée, s'y rendent simplement pour se rendre compte du spectacle, étudier leurs semblables, s'instruire et s'éclairer sur les secrets ressorts qui font que les hommes agissent et s'agitent, ce sont les philosophes (1). » Ajoutons pourtant que si les philosophes, de l'avis de Pythagore, ont le beau rôle dans la vie, c'est que leur insatiable curiosité n'est pas simplement contemplative et « platonique » : ils savent aussi mêler l'action à la pensée, et précisément l'école pythagoricienne n'était pas seulement une école de mathématiciens, elle était avant tout un institut de morale et de politique. Victimes désignées aux tyrans de la Grande-Grèce, la plupart firent à leurs convictions le sacrifice de leur vie.

C'est à celui qu'on appelait au moyen âge « le philosophe », le précepteur, non d'Alexandre, mais du genre humain, à Aristote que nous demanderons la notion la plus exacte et la plus complète de la philosophie (2). — Il signale d'abord son caractère d'universalité : « Nous concevons le philosophe surtout comme connaissant l'ensemble des choses, autant que cela est possible, mais sans avoir la science détaillée de chaque science en particulier. » — Aristote ajoute que la connaissance de l'ensemble des choses ne peut être que « la science théorétique des premiers principes ou des premières causes ». En second lieu, il lui attribue un caractère particulier d'abstraction et de hauteur spéculative : « Celui qui peut arriver à la connaissance des choses ardues, ne le nommons-nous pas philosophe? Connaître par les sens est une faculté commune à tous et qui n'a rien de philosophique. » — En troisième lieu, la philosophie est une science désintéressée, c'est-à-dire qui n'a d'autre but que

(1) Cicéron, *Tusculanes*, V, 5.
(2) Aristote, *Métaphysique*, liv. I.

le devoir lui-même, indépendamment de son utilité pratique : « La science à laquelle on s'applique pour elle-même, et dans le seul but de savoir, n'est-elle pas plus philosophique que celle qu'on étudie pour ses résultats?... Toutes les autres sciences sont plus nécessaires, aucune n'est meilleure. » — En quatrième lieu, il lui reconnaît le droit de revendiquer non seulement l'indépendance et l'autonomie, mais la primauté et la suprématie : « Il ne faut pas que le philosophe reçoive, mais qu'il donne des lois ; il ne faut pas qu'il obéisse à un autre, mais c'est à celui qui est moins philosophe à lui obéir... De même que nous appelons homme libre celui qui n'appartient à aucun maître, de même aussi cette science seule entre toutes les sciences peut porter le nom de libre, parce que seule elle n'existe qu'en vue d'elle-même. » — Enfin Aristote développe dans un magnifique langage cette thèse singulière, et d'une couleur bien antique, qu'il y a quelque chose de divin dans la philosophie et que si la divinité pouvait être jalouse, elle le serait du philosophe qui aspire à connaître comme elle les choses dans leurs causes et les lois dans leur essence. Tel positiviste de nos jours sourira peut-être de cette prétention, mais Aristote, le savant le plus positif de toute l'antiquité, a répondu d'avance au scepticisme décourageant par ces graves paroles : « Nous ne devons pas, bien que nous ne soyons que des hommes, nous borner, comme quelques-uns le veulent, à des connaissances humaines, nous réduire, tout mortels que nous sommes, à une condition mortelle ; il faut nous affranchir, au contraire, autant qu'il est en notre pouvoir, des liens de la condition mortelle, et tout faire pour vivre conformément à ce qu'il y a de meilleur en nous (1). »

L'esprit philosophique et l'esprit scientifique. — On voit par ce qui précède qu'il n'y a pas opposition et conflit, mais harmonie et, à certains égards, identité entre l'esprit scientifique et l'esprit philosophique. Demandons à quelques savants modernes d'une autorité incontestée en quoi consiste le premier, ils nous répondront, comme Aristote, qu'il se manifeste d'abord par « l'étonnement », c'est-à-dire la curiosité instinctive et innée : un homme vulgaire ne s'étonne et ne s'enquiert de rien, un sauvage s'effraye plus qu'il ne s'étonne à la vue d'un

(1) Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. X, chap. VII.

de nos puissants navires de guerre mus par une force intérieure. Prenons l'exemple choisi par M. Berthelot : Une lampe éclaire mon travail; pourquoi une lampe, une torche allumée éclairent-elles? parce qu'en brûlant elles dégagent des gaz mêlés à des particules de charbon et portés à une température très élevée ; pourquoi la torche dégage-t-elle des gaz et pourquoi sont-ils portés à une température très élevée ? parce qu'il y a combinaison de l'oxygène de l'air avec le carbone et l'oxygène qui sont dans la torche. Si l'on se demande pourquoi cette combinaison chimique dégage de la chaleur, le savant répondra que toute combinaison chimique est un mouvement de molécules et que c'est une loi très générale que tout mouvement dégage de la chaleur (1). La chimie et la physique se ramènent ainsi à la mécanique et l'explication scientifique consiste à répondre à tous les comment et à tous les pourquoi en s'élevant de loi en loi et de cause en cause pour puiser, a-t-on dit, notre ignorance à sa source la plus élevée.

Toutefois l'esprit scientifique ne se borne pas à satisfaire notre curiosité. Bacon a dit avec raison que la science et la puissance humaine se correspondent, en d'autres termes que savoir c'est pouvoir. Huxley développe cette idée en comparant le monde à un vaste échiquier dont les phénomènes naturels sont les pièces. Nous jouons, dit-il, contre un adversaire caché qui ne triche pas, mais qui ne fait jamais de fautes : notre vie, notre fortune, notre bonheur sont l'enjeu de la partie. Si vous jouez mal, tant pis pour vous : vous serez fait échec et mat sans hâte comme sans pitié. Il ne dépend pas de vous d'accepter ou de refuser la partie : elle est engagée par le fait même de votre naissance et vous êtes pris comme dans l'engrenage d'une machine. Connaissez donc les règles du jeu, c'est-à-dire les lois de la nature, et ayez confiance : « Les plus gros enjeux se payent aux bons joueurs avec ce genre de générosité surabondante par laquelle les forts témoignent leur amour à la force (2). »

Le savant français et le savant anglais mettent ainsi dans un relief saisissant le double avantage de l'esprit scientifique : la science nourrit, féconde l'esprit et donne pleine satisfaction à ce désir inné de connaître qui est le trait essentiel de notre nature

(1) Berthelot, *Science et philosophie*, chap. I.
(2) Huxley, *Les sciences naturelles*, chap. III.

et l'aiguillon perpétuel de notre intelligence ; la science nous rend, comme disait Descartes, « maîtres et possesseurs de la nature », pourvu que nous n'oubliions jamais ce que dit à son tour Bacon, « que l'on ne commande à la nature qu'en lui obéissant », c'est-à-dire en découvrant ses lois pour les tourner à notre profit. On ne saurait donc s'étonner d'entendre les savants prendre un ton presque lyrique pour célébrer l'avènement et l'universelle domination de la science : « Paraphrasant une fable venue d'Orient, écrit H. Spencer, nous dirons que dans la famille des études, la science est la Cendrillon qui cache dans l'obscurité des perfections ignorées. A elle tout le travail de la maison ; c'est à son adresse, à son intelligence, à son dévouement que nous devons toutes les commodités et tous les agréments de la vie ; elle travaille sans relâche pour les autres et on la confine obscurément au coin du feu, pendant que ses sœurs orgueilleuses vont étaler leurs oripeaux aux yeux du monde. Le parallèle pourrait être poussé plus loin. Voici venir le prochain dénouement : les situations vont être renversées et les sœurs orgueilleuses vont tomber dans un abandon mérité, tandis que la science, proclamée la meilleure et la plus belle, va régner en souveraine (1). » Peut-être H. Spencer est-il un peu sévère pour les études purement littéraires : on ne peut qu'approuver ce qu'il dit des sciences, puisque dans son œuvre elles deviennent elles-mêmes, par une synthèse puissante, une magnifique construction philosophique.

Mais tous les esprits ne sont pas capables de cette synthèse finale : le danger de l'esprit exclusivement scientifique, c'est, nous le savons, de rétrécir notre horizon et de nous enfermer, comme dans un cachot, dans ces « spécialités dispersives » que Comte regardait comme le fléau des intelligences. Si nous demandons à Platon quelles sont les conditions requises pour être digne des études philosophiques et apte à y réussir, voici ce qu'il nous répondra : — D'abord le futur philosophe doit être doué d'une curiosité universelle, d'une grande sagacité et d'une véritable facilité à s'assimiler les sciences : on n'apprend ni la gymnastique à un infirme, ni la philosophie à un esprit boiteux ou qui manque de pénétration. On devrait même lui interdire les hautes abstractions comme inaccessibles. — Puis il faut pour

(1) H. Spencer. *L'éducation intellectuelle, morale et physique*, chap. I.

aborder de telles études un naturel élevé, une âme noble : « La philosophie n'est pas faite pour des esprits faux et bâtards, mais pour des âmes franches et vraies. » — Platon ajoute deux conditions qui semblent s'exclure, et qui pourtant sont aussi nécessaires l'une que l'autre : de la jeunesse, parce qu'à cet âge l'intelligence a plus d'ardeur et de souplesse, et une patiente initiation qui consiste dans l'étude préalable de toutes les autres sciences et spécialement des mathématiques, parce qu'elles habituent l'esprit à la rigueur des raisonnements et à l'aridité des abstractions. Trop de jeunesse est parfois un défaut ; « les jeunes gens, lorsqu'ils ont pris les premières leçons de dialectique, s'en servent comme d'un amusement, et se font un jeu de contredire sans cesse... Semblables à de jeunes chiens, ils se plaisent à quereller et à déchirer avec le raisonnement tous ceux qui les approchent;... après beaucoup de disputes, où ils ont été tantôt vainqueurs, tantôt vaincus, ils finissent par ne plus rien croire de ce qu'ils croyaient auparavant (1). »

Montaigne ne fait que commenter avec son esprit et son bon sens ordinaires ces sages conseils de Platon quand il dit : « Il fault qu'il y ayt plus de vigueur et de pouvoir au porteur qu'en la charge;... c'est pourquoy on veoid tant d'ineptes âmes entre les sçavants, et plus que d'autres ; il s'en feust faict des bons hommes de mesnage, bons marchands, bons artisans ; leur vigueur naturelle estoit taillée à cette proportion;... les faibles, dict Socrates, corrompent la dignité de la philosophie, en la maniant; elle paroist et inutile et vicieuse, quand elle est mal estuyée (2). »

(1) Platon. *La République*, liv. VII.
(2) En mauvais étui. V. Montaigne, *Essais*, liv. III, chap. VIII.

CHAPITRE II

CLASSIFICATION ET HIÉRARCHIE DES SCIENCES

I. Principes de la classification des sciences. — L'énumération et la classification. — Le sujet, l'objet et la connaissance.
II. L'esprit ou le sujet : classification de F. Bacon. — Trois facultés : mémoire, imagination, raison. — Trois ordres de sciences : histoire, poésie, philosophie. — Critique de cette classification.
III. L'objet connu : classification de A.-M. Ampère. — Arts et sciences; sciences cosmologiques et sciences noologiques. — Les sciences du premier, du second et du troisième ordre.
IV. La connaissance considérée en elle-même : classification d'Auguste Comte. — La loi des trois états. — Les six sciences fondamentales : mathématique, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie.
V. Hiérarchie des sciences. — L'idée de subordination et de hiérarchie. — Amendements et critique de la classification positiviste. — Conséquences didactiques et pédagogiques.

I

PRINCIPES DE LA CLASSIFICATION DES SCIENCES.

L'énumération et la classification. — Après avoir défini et caractérisé la science, il faut énumérer et classer les sciences. Une simple énumération ne saurait suffire : il faut les ranger en groupes distincts et subordonnés, et c'est ce que l'on appelle classer. Par exemple, il n'y a rien de moins philosophique que la répartition des sciences généralement usitée au moyen âge en *quatrivium* et *trivium*, le premier groupe comprenant l'arithmétique, la géométrie, la musique, l'astronomie, et le second la grammaire, la dialectique et la rhétorique. Cette énumération ou ce groupement des études diverses qui constituaient l'enseignement des universités n'a plus qu'un intérêt rétrospectif et purement historique. Au point de vue de la méthode, il est commode de distinguer trois sortes de sciences :

les sciences mathématiques, qu'on appelle aussi sciences exactes et sciences déductives à cause de la rigueur de leurs démonstrations et de l'emploi presque exclusif du raisonnement déductif; les sciences physiques et naturelles, ou simplement les sciences de la nature, appelées souvent sciences d'observation, sciences expérimentales ou inductives, parce qu'elles emploient constamment l'observation et le raisonnement inductif; enfin les sciences morales et sociales, qui sont des sciences mixtes où se retrouvent les procédés de toutes les autres sciences et, en outre, certains procédés spéciaux, par exemple la critique historique, la statistique. Mais cette classification est trop générale et, de plus, assez artificielle et arbitraire, puisqu'elle se fonde, non sur la notion même de la science, mais sur le caractère des méthodes employées. On voit déjà qu'il est extrêmement délicat et difficile d'établir une classification des sciences irréprochable : notre premier soin doit être de chercher les principes et, pour ainsi dire, l'idée directrice d'une telle classification.

Le sujet, l'objet et la connaissance. — Analysons le fait même de savoir ou de connaître. Qu'y trouvons-nous ? Connaître, c'est penser; penser, c'est l'acte d'une intelligence, et pour ainsi dire la fonction d'un esprit : en d'autres termes, toute science est nécessairement l'œuvre d'une intelligence, d'un esprit ou, comme disent les philosophes, d'un « sujet » qui connaît. Ensuite, savoir, c'est savoir quelque chose : l'intelligence ne peut pas plus s'exercer à vide que l'estomac ne peut digérer à jeun. Le géomètre étudie l'étendue, le physicien les propriétés de la matière, le physiologiste la vie et ses fonctions : c'est dire que chaque science a son « objet » propre et l'on entrevoit même que c'est surtout par leurs objets que les sciences diffèrent les unes des autres. Enfin, il est aisé de remarquer que la connaissance ne se résout entièrement ni dans le sujet ni dans l'objet : elle est essentiellement un rapport. Aristote disait que la sensation est l'acte commun du sentant et du senti, c'est-à-dire qu'elle n'existe que lorsqu'un corps odorant ou sapide, par exemple, est mis en rapport, en relation, en contact, avec l'organe de l'odorat ou du goût, et que cet organe se trouve modifié par ce contact. Il en est de même dans la connaissance, qui débute toujours par la sensation : elle résulte de l'action réciproque des choses connues et de l'intelligence qui connaît.

Pour employer une comparaison de Destutt de Tracy, « la farine réelle » est produite par le concours du moulin et du froment et jamais par le moulin tout seul sans le froment ou par le froment tout seul sans le moulin.

Voilà notre idée directrice trouvée : quelque nombreuses que soient les classifications des sciences, on peut être sûr qu'elles se ramèneront, en dépit des dissemblances superficielles, à trois types : on ne peut se placer qu'au point de vue du sujet qui connaît, de l'objet qui est connu ou de la connaissance considérée en elle-même, c'est-à-dire à ses divers degrés d'abstraction et de généralisation. De toutes les classifications des sciences, les plus célèbres, les seules citées et admises encore aujourd'hui sont celles de François Bacon, de A.-M. Ampère et d'Auguste Comte; or, la première est faite au point de vue du sujet qui connaît, la seconde au point de vue de l'objet qui est connu, et la troisième au point de vue de la connaissance elle-même. On pourra les perfectionner, on n'en inventera pas d'autres, ou, pour n'être pas trop affirmatif, on ne fera jamais que répéter en d'autres termes et combiner sous d'autres formes ces trois systèmes de classification que nous ne choisissons pas, on le voit, arbitrairement.

II

L'ESPRIT OU LE SUJET : CLASSIFICATION DE F. BACON.

Trois facultés : mémoire, imagination, raison. — Si l'âme, comme dit Fr. Bacon (1), est « le siège propre de la science », autant elle possède de facultés essentielles, autant il y a de sciences fondamentales. Or, quelles sont les fonctions de l'esprit dans la connaissance? Tout d'abord les objets frappent les sens, qui sont « comme la porte de l'entendement », et les impressions reçues par les sens se gravent dans le souvenir sous forme d'images. Ensuite, munie de ces images qu'elle renouvelle à son gré, l'âme humaine les « examine et les rumine », soit qu'elle « les imite, par une sorte de jeu », soit

(1) *De la dignité et de l'accroissement des sciences*, liv. II, chap. I.

qu'elle les coordonne et « les digère en les réunissant et les divisant ». Conserver, reproduire, combiner, voilà donc trois fonctions de l'intelligence, trois facultés de l'esprit qui travaillent à l'édifice de la science et dont les noms bien connus sont la mémoire, l'imagination, et la raison.

Trois ordres de sciences : histoire, poésie, philosophie. — A la mémoire correspondra l'histoire, l'imagination sera l'ouvrière de la poésie, et la raison la créatrice de la philosophie. Tout le tableau des sciences humaines sera réparti sous ces trois titres généraux. — L'histoire raconte ou décrit : elle a pour objet le particulier, les individus « en tant qu'ils sont circonscrits dans le temps et dans l'espace ». Elle comprend deux grandes subdivisions, l'histoire naturelle et l'histoire civile : « dans l'histoire naturelle sont rapportés les actes ou les exploits de la nature ; dans l'histoire civile, ceux de l'homme ». L'histoire naturelle est simplement « narrative » quand elle se contente de décrire et de raconter, ou bien « inductive » quand elle s'efforce de remonter aux lois générales et devient ainsi « la matière première de la philosophie ». L'histoire civile comprend l'histoire ecclésiastique civile proprement dite et l'histoire des lettres et des arts. — La poésie, et par poésie, dit Bacon, « nous n'entendons ici autre chose qu'une histoire feinte ou des fables ; car le vers n'est qu'un certain genre de style, et rentre dans les artifices des discours », est narrative (poésie épique), dramatique (drames et comédies), ou parabolique (fables, apologues). — Enfin la philosophie se propose un triple objet : elle est la science de Dieu, la science de la nature et la science de l'homme. Comme science de Dieu, elle est une théologie naturelle, distincte de la théologie révélée et ne relevant que de la raison. Comme science de la nature, elle est à la fois spéculative et pratique : elle comprend la physique et la métaphysique qui nous dévoilent les secrets de la nature, et elle comprend aussi les arts mécaniques qui assurent notre empire sur les forces naturelles. Comme science de l'homme, elle se propose quatre objets différents, mais intimement unis : elle nous fait connaître l'homme en général comme distinct des autres espèces vivantes et composé d'un corps et d'une âme ; elle étudie le corps humain et les moyens de conserver la santé, de prolonger notre vie et d'augmenter nos forces et notre bien-

être; elle fait porter ses recherches sur l'âme humaine considérée dans sa nature ou sa substance et dans ses facultés et sa destinée; enfin elle est la théorie de nos rapports avec nos semblables, des diverses sortes d'institutions et des différentes formes de gouvernement.

Critique de cette classification. — D'Alembert, dans son célèbre *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie*, a adopté presque sans changements la classification de F. Bacon : on ne peut en effet regarder comme une amélioration bien importante le fait d'avoir placé la raison avant l'imagination, parce que « l'imagination est une faculté créatrice, que l'esprit, avant de songer à créer, commence par raisonner sur ce qu'il voit et ce qu'il connaît (1) », et que, dans l'imitation de la nature, « l'invention même est assujettie à certaines règles ». Des modifications de détail justifiées par les progrès des sciences ne changent en rien l'ordonnance générale et l'esprit même qui l'a dictée. Pourtant, malgré l'autorité de Bacon et de d'Alembert, cette classification est fort défectueuse.— D'abord Bacon ne reste pas fidèle à son principe et il est aisé de remarquer que la division des sciences philosophiques est uniquement fondée sur la distinction de leurs objets. — Puis ce principe lui-même est fort discutable : nos facultés ne s'exercent pas isolément et il serait impossible d'admettre que l'historien n'ait recours qu'à la mémoire et puisse se passer d'imagination et de raison. — Enfin il y a quelque chose de choquant à ranger dans un même groupe l'histoire naturelle et l'histoire proprement dite : il semble que Bacon ait été dupe d'une ressemblance de noms qui ne répond à aucune analogie des choses.

On ne peut donc que souscrire à ce jugement de Condorcet: « L'étude de chaque science met toutes les facultés de l'esprit en exercice, et contribue à les développer et à les perfectionner. Nous les exerçons même toutes à la fois dans chacune des opérations intellectuelles. Comment attribuerez-vous telle partie des connaissances humaines à la mémoire, à l'imagination, à la raison, si, lorsque vous demanderez, par exemple, à un enfant de démontrer sur une planche une proposition de géométrie, il ne peut y parvenir sans employer à la fois sa mé-

(1) *Discours préliminaire.*

moire, son imagination et sa raison (1)? » Dans le même passage, Condorcet nous fait entrevoir les difficultés d'une classification fondée sur la distinction des objets connus et semble d'avance critiquer l'entreprise de A.-M. Ampère : « Prendra-t-on pour base la nature des objets? Mais le même objet, suivant la manière de l'envisager, appartient à des sciences absolument différentes. »

III

L'OBJET CONNU : CLASSIFICATION DE A.-M. AMPÈRE.

Arts et sciences. Sciences cosmologiques et sciences noologiques. — Ce n'est pas le hasard qui a fait que Bacon et Ampère se sont placés, pour classer les sciences, à deux points de vue tout à fait opposés : c'est, nous l'avons vu, une conséquence de la définition même de la science et c'est aussi le résultat d'une nécessité historique. Quand régnait encore la scolastique qui accablait l'esprit sous les textes et arrêtait tout essor de l'intelligence par le principe d'autorité en alléguant à tout propos Aristote ou la Bible, ne fallait-il pas qu'un hardi novateur débarrassât l'esprit humain de ces entraves et proclamât l'intelligence la seule ouvrière de la science, en faisant voir dans toute science l'initiative féconde des facultés de l'âme humaine désormais affranchie des liens de l'autorité? — A l'époque d'Ampère, la même nécessité n'existait plus; la raison affranchie ayant fait son œuvre, la science avait étendu de tous côtés ses conquêtes ; on pourrait presque dire que l'intelligence, justement fière de ses richesses, en était comme embarrassée ; les savants devaient avoir et eurent en effet la préoccupation dominante d'en donner l'inventaire.

C'est le but que poursuivit Ampère et c'est aussi le but, avec moins de portée philosophique, qu'essayent d'atteindre ces publications si nombreuses dans notre siècle qu'on appelle des encyclopédies. Le XVIIIe siècle péniblement en enfanta une qui est

(1) Condorcet, *Rapport et projet sur l'organisation générale de l'instruction publique*.

restée célèbre : notre siècle en produit une au moins tous les vingt ans. C'est bien une encyclopédie systématique qu'Ampère entreprit : « On distingue ordinairement, dit-il, les arts des sciences. Cette distinction est fondée sur ce que dans les sciences l'homme *connaît* seulement, et que, dans les arts, il connaît et *exécute;* mais si le physicien connaît les propriétés de l'or, telles que sa fusibilité, sa malléabilité, etc., il faut bien que l'orfèvre, de son côté, connaisse les moyens à employer pour le fondre, le battre en feuilles, ou le tirer en fil, etc.; et, dans les deux cas, il y a également *connaissance.* Il n'y a donc réellement, quand il s'agit de classer toutes les vérités accessibles à l'esprit humain, aucune distinction à faire entre les arts et les sciences : les premières doivent, comme les secondes, entrer dans cette classification; seulement les arts n'y entrent que relativement à la connaissance des procédés et des moyens qu'ils emploient, abstraction faite de l'exécution pratique, qui dépend de la dextérité de l'artiste, et non de l'instruction plus ou moins complète qu'il a acquise, suivant qu'il est plus ou moins *savant* dans son art (1). »

Classer toutes les vérités accessibles à l'esprit humain, voilà l'ambition d'Ampère. Si donc il se rencontre dans son tableau des noms de sciences non encore fondées, il ne faut pas lui en faire un trop grave reproche ni déclarer légèrement qu'elles ne sont là que pour la symétrie. Nous n'avons pas encore exploré toutes les régions accessibles de la mappemonde scientifique.

Il est clair d'abord qu'au point de vue de l'objet, les sciences se diviseront en deux grands « règnes » : sciences *cosmologiques*, c'est-à-dire du monde matériel, et sciences *noologiques*, c'est-à-dire du monde de l'esprit. Commençons par les sciences cosmologiques : « L'étude de l'homme ne doit venir qu'après celle du monde et de la nature; car, de même que nous nous servons de l'œil sans connaître sa structure et la manière dont s'opère la vision, de même le mathématicien, le physicien, le naturaliste peuvent se passer, dans leurs travaux, de l'étude philosophique des facultés qu'ils emploient à mesurer l'univers, à observer et à classer les faits relatifs à tous les êtres qu'il renferme. » Les règnes se diviseront en

(1) *Essai sur la philosophie des sciences*, I.

sous-règnes et en embranchements, et l'on obtiendra le tableau suivant :

RÈGNE.	SOUS-RÈGNES.	EMBRANCHEMENTS.
Sciences cosmologiques.	A. Cosmologiques proprement dites.....	I. Mathématiques. II. Physiques.
	B. Physiologiques.....	III. Naturelles. IV. Médicales.

En procédant de la même manière pour les sciences noologiques, nous obtiendrons un tableau analogue et nous trouverons le mot insolite « sciences dialegmatiques », qui révèle un des défauts du tableau encyclopédique d'Ampère, je veux dire l'emploi d'une terminologie qui n'est pas assurément arbitraire, mais qui est toute personnelle et n'a point été consacrée par l'usage : par cette expression il désigne l'ensemble des signes par lesquels nous communiquons à nos semblables nos pensées et nos passions :

RÈGNE.	SOUS-RÈGNES.	EMBRANCHEMENTS.
Sciences noologiques.	C. Noologiques proprement dites.....	V. Philosophiques. VI. Dialegmatiques.
	D. Sociales.....	VII. Ethnologiques. VIII. Politiques.

Les sciences du premier, du second et du troisième ordre. — Chacun des huit embranchements ainsi obtenus se subdivise en deux sous-embranchements : ainsi les sciences mathématiques donneront les mathématiques proprement dites, qui comprennent l'arithmologie et la géométrie, et les sciences physico-mathématiques qui comprennent la mécanique et l'uranologie (ou mécanique céleste). De même les sciences philosophiques donneront une division parallèle en deux embranchements et quatre sciences du premier ordre.

Rien de plus curieux que d'étudier la manière dont notre philosophe démontre que chaque science du premier ordre doit nécessairement engendrer deux sciences du second et quatre sciences du troisième ordre. Il est vrai qu'il se fonde sur une analyse toute psychologique, c'est-à-dire non plus objective, mais subjective de l'acte de connaître. « Il est de l'essence même de l'intelligence humaine de s'élever successivement dans l'étude d'un objet quelconque, en examinant d'abord ce qu'il nous présente immédiatement, ce qu'il met en quelque sorte sous nos yeux ; ensuite de chercher à déterminer ce qu'il y a de caché dans ces mêmes objets... En un mot, observer ce qui est patent, découvrir ce qui est caché ; établir les lois qui résultent de la comparaison des faits observés et de toutes les modifications qu'ils éprouvent suivant les lieux et les temps ; enfin, procéder à la recherche d'une inconnue plus cachée encore que celle dont nous venons de parler, c'est-à-dire remonter aux causes des effets connus ou prévoir les effets à venir d'après la connaissance des causes : voilà ce que nous faisons successivement et les seules choses que nous puissions faire dans l'étude d'un objet quelconque, d'après la nature de notre intelligence. »

Si nous comprenons bien la pensée d'Ampère, voici ce qu'il veut dire : le rôle de la science consiste à constater et à expliquer et l'on pourrait dire que la science est élémentaire quand elle constate et, si l'on nous passe ce mot, transcendante quand elle explique. Mais qu'est-ce que constater un fait ? c'est toujours voir un objet ; on le voit tantôt par les yeux du corps, sous un aspect concret, individuel, passager, tantôt par les yeux de l'esprit sous sa forme abstraite et en la soustrayant, pour ainsi dire, au contact des objets ambiants ; on l'explique tantôt par sa loi qui l'affranchit des variations de temps et de lieux et le rend immuable en le généralisant, tantôt par sa cause, explication suprême puisqu'elle rend compte à la fois du fait et de la loi.

Il est inutile de donner ici le tableau des cent vingt-huit sciences du troisième ordre, mais pour achever d'en faire comprendre l'esprit, prenons un exemple et supposons qu'il s'agisse de savoir quelle est la place de la logique dans la classification générale des sciences et des arts : nous y arriverons aisément par le tableau fragmentaire ci-après :

SCIENCES DU 3e ORDRE.	SCIENCES DU 2e ORDRE.	Science du 1er ordre.
Psychographie (description des phénomènes de l'esprit). Logique (étude des formes abstraites de la pensée)...	Psychologie élémentaire (ou descriptive).....	Psychologie.
Méthodologie (lois de la pensée appliquée aux sciences). Idéogénie (causes et genèse de nos idées).....	Psychognosie (ou psychologie explicative).	

Nous savons déjà que la psychologie, science du premier ordre, rentre dans le sous-embranchement des sciences philosophiques proprement dites, dans l'embranchement des sciences philosophiques et, par conséquent, dans le sous-règne des sciences noologiques proprement dites et dans le règne des sciences noologiques.

Il n'est pas besoin de s'arrêter longuement à la critique de cette classification : Ampère est parti d'une idée juste en fondant la distinction des sciences sur la distinction de leurs objets; mais d'abord il n'est pas resté constamment fidèle à cette idée fondamentale, puisqu'il a été amené à déduire les sciences du troisième ordre des conditions mêmes de la connaissance telles qu'elles dérivent des lois de notre intelligence; ensuite l'esprit de système poussé à outrance lui a fait rechercher une symétrie absolument rigoureuse et donner des noms souvent bizarres à des sciences qui n'existent que dans son tableau; enfin, comme Bacon et d'Alembert, il comprend la science avec ses applications et fait rentrer dans les mêmes cadres les sciences et les arts.

IV

LA CONNAISSANCE CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME : CLASSIFICATION D'AUGUSTE COMTE.

La loi des trois états. — Dès la première leçon du *Cours de philosophie positive*, où il pose la loi des trois états, Auguste Comte laisse voir sa préoccupation d'examiner la connaissance

en elle-même, dans ses caractères propres et non plus seulement dans le sujet connaissant ou l'objet connu. Sa classification sera donc une sorte de synthèse des deux précédentes : plus synthétique, elle est par là même plus philosophique. — La connaissance est d'abord théologique : les premiers hommes vont d'emblée aux causes premières et aux causes finales et expliquent tout par des agents surnaturels, des divinités mythologiques dont l'intervention produirait tous les phénomènes de l'univers. La foudre, c'est Jupiter armé qui menace et punit les mortels. — La connaissance devient ensuite métaphysique : les philosophes substituent aux agents surnaturels et à leurs volontés capricieuses, des forces abstraites agissant selon des lois régulières, souvent aussi des entités chimériques, de simples explications verbales et vides de sens. La « nature » a horreur du vide : c'est pourquoi l'eau monte dans le tuyau d'une pompe ; l'opium fait dormir parce qu'il a une « vertu dormitive » ; rien n'empêche, dit plaisamment Arnauld dans la *Logique de Port-Royal*, à un Chinois d'expliquer commodément le mécanisme d'une montre en disant que l'aiguille marque les heures sur le cadran parce qu'elle a une vertu « indicatrice » et que le timbre rend des sons correspondants parce qu'il est doué d'une vertu « sonorifique ». — La connaissance devient enfin positive : les savants se résignent à ignorer l'absolu, les volontés cachées d'un auteur de l'univers, les causes premières et les dernières fins des phénomènes, et bornent leur ambition à observer les faits et à formuler leurs lois, c'est-à-dire les rapports constants qui les unissent. A l'expression « horreur du vide » substituez partout « pesanteur de l'air », vous aurez transformé une théorie métaphysique inconsistante en une théorie positive inébranlable. Franklin a « ravi la foudre aux cieux » et montré dans le sillon de feu qui jaillit du nuage un phénomène analogue à l'étincelle électrique : l'explication mythologique a revêtu définitivement un caractère positif.

La loi des trois états est appelée par Stuart Mill « l'épine dorsale du positivisme ». Que toutes les sciences commencent par être conjecturales et finissent par devenir positives, rien n'est plus vrai et personne n'a mis cette grande vérité dans un meilleur jour qu'Auguste Comte, devancé toutefois par Turgot, esprit tout aussi profond, mais moins exclusif. Que chacun de nous reproduise dans son développement les grandes phases de

l'évolution intellectuelle de l'humanité, « théologien » dans son enfance, « métaphysicien » dans sa jeunesse, « physicien » dans sa virilité, c'est encore une vue ingénieuse, vraie en gros, inexacte dans le détail. Il suffit de remarquer ici, pour empêcher qu'on ne soit tenté de donner un caractère absolu à une loi formulée par un philosophe qui niait l'absolu : 1° que Comte n'a pas défini avec beaucoup d'exactitude l'état métaphysique, puisque ce sont précisément des métaphysiciens, comme Descartes et Leibniz, qui ont définitivement chassé du domaine philosophique les entités verbales et les chimériques explications du moyen âge, hâtant ainsi l'avènement de l'esprit positif ; 2° que ces trois états ne s'excluent pas l'un l'autre, puisque d'illustres savants, et notamment ceux que nous venons de nommer, l'inventeur de la géométrie analytique et l'inventeur du calcul infinitésimal, ont été à la fois de profonds théologiens, dans le sens purement philosophique du mot, et de profonds métaphysiciens. Le plus fidèle interprète du positivisme, M. P. Laffitte, est bien obligé d'en convenir, et voici comment il explique ce fait embarrassant : « La réponse consiste à dire que la coexistence n'a pas lieu pour le même ordre de phénomènes, et l'on peut être théologien en sociologie et en morale, métaphysicien en biologie, positif en mathématiques, mais non pas dans l'ordre inverse (1). »

Les six sciences fondamentales : mathématique, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie. — Le même philosophe nous apprend qu'entre la loi des trois états et la classification des sciences il y a une si intime solidarité, que son maître « l'indiquait d'une manière familière en disant que, dans la nuit où il avait découvert cette loi, il avait, quelques heures après, découvert la loi de la hiérarchie des sciences abstraites (2) ». Il s'agit, en effet, des sciences considérées abstraitement, en dehors de leurs applications et, sur ce point, Comte diffère déjà profondément d'Ampère, non qu'il dédaigne les arts qui correspondent aux sciences ou se désintéresse des applications, mais il professe que ce n'est pas trop de toutes les forces du savant pour vaincre les difficultés théoriques de la science : d'autres se chargeront d'en utiliser progressivement les découvertes. Dans les sciences purement théo-

(1) *Cours de philosophie première*, p. 353.
(2) *Ibid.*

riques elles-mêmes, il distingue celles qui sont abstraites et générales, science des lois, de celles qui sont concrètes, particulières, descriptives, science de l'application des lois aux différents êtres. Les premières seules doivent, selon Comte, figurer dans une classification. Enfin, il déclare qu'à la base des sciences, il faut placer les plus abstraites et les plus générales de toutes parce qu'elles se suffisent à elles-mêmes, tandis que les autres ont besoin de leur secours. Par exemple, il est impossible d'être bon physicien si l'on n'est pas mathématicien, bon sociologue, si l'on ignore la biologie.

Les mathématiques seront donc placées au commencement et à la base de la série hiérarchique des sciences. « La mathématique », comme dit Auguste Comte, est moins une partie de la philosophie que la base et le fondement de toute philosophie. Elle se divise en mathématique abstraite ou science du calcul, et mathématique concrète, ou plutôt relativement concrète, comprenant la géométrie et la mécanique. Vient ensuite la science de la nature ou physique qui se subdivisera à son tour en physique inorganique, science des corps bruts, et en physique organique, science des corps vivants. La physique inorganique comprendra d'abord la physique céleste, c'est-à-dire la « géométrie céleste » ou astronomie proprement dite, et la mécanique céleste; puis la physique terrestre qui deviendra, selon le point de vue, la physique proprement dite ou la chimie. Enfin, la physique des corps organisés devra les étudier soit en eux-mêmes, dans leur vie individuelle, et alors elle sera la biologie ou science de la vie; soit dans leur existence collective et leur organisation des groupes sociaux, et elle deviendra la physique sociale ou sociologie.

En résumé, six sciences fondamentales produisant toutes les sciences particulières et engendrant tous les arts par leurs applications : 1° Mathématique ; 2° Astronomie ; 3° Physique ; 4° Chimie ; 5° Biologie ; 6° Sociologie. Stuart Mill n'a été que juste envers le fondateur du positivisme quand il a écrit : « Auguste Comte n'eût-il rien fait d'autre, cette merveilleuse systématisation l'aurait désigné à tous les esprits compétents pour apprécier cette œuvre, comme un des principaux penseurs du siècle (1). »

(1) *Auguste Comte et le positivisme*, trad. franç., p. 53.

V

HIÉRARCHIE DES SCIENCES.

L'idée de subordination et de hiérarchie. — Un des mérites essentiels de la classification positiviste, c'est de nous donner l'ordre véritable de la subordination des sciences les unes aux autres ou de leur hiérarchie. Il faut d'ailleurs s'entendre sur ce mot de hiérarchie : il n'implique aucun rang de dignité, aucun motif de préférence d'une science à une autre, mais simplement leur subordination et leur dépendance respective. Socrate, dans un dialogue de Platon, demande à Gorgias qu'est-ce que l'art qu'il enseigne, la rhétorique : C'est le plus beau des arts, s'empresse de répondre le sophiste. Et Socrate de remarquer que qualifier n'est pas définir; que la médecine, qui procure la santé, ou le commerce, qui donne les richesses, pourraient tout aussi bien que l'éloquence, qui donne le pouvoir, prétendre à ce titre du plus beau des arts ! Il s'agit donc ici de l'ordre où les sciences se supposent, s'enveloppent, pour ainsi dire, et s'impliquent mutuellement.

Demandons à un excellent interprète de Comte, à Stuart Mill, la démonstration de la hiérarchie scientifique : « Auguste Comte range les sciences en une série ascendante, d'après le degré de complexité de leurs phénomènes : de sorte que chaque science dépend des vérités de toutes les sciences qui la précèdent, additionnées des vérités particulières qui lui appartiennent en propre. Ainsi, les vérités de nombre sont vraies de toutes choses et ne dépendent que de leurs propres lois; c'est pourquoi la science du nombre, qui se compose de l'arithmétique et de l'algèbre, peut s'étudier sans avoir égard à aucune autre science. Les vérités de la géométrie présupposent les lois du nombre, ainsi qu'une classe plus spéciale de lois particulières aux corps étendus, mais n'en exigent pas d'autres : la géométrie peut donc s'étudier indépendamment de toutes les sciences, sauf celle du nombre. La mécanique rationnelle présuppose, tout en étant sous leur dépendance, les lois du nombre et de

l'étendue, et, avec elles, un autre groupe de lois, celles de l'équilibre et du mouvement. Les vérités de l'algèbre et de la géométrie ne dépendent nullement de ces dernières, et eussent été vraies, fût-il arrivé à celles-ci d'être le contraire de ce que nous les trouvons ; mais on ne saurait comprendre ni exposer les phénomènes de l'équilibre et du mouvement sans supposer les lois du nombre et de l'étendue telles qu'elles existent dans la réalité. Les phénomènes de l'astronomie dépendent de ces trois classes de lois, et, en outre, de la loi de gravitation, laquelle est sans influence sur les vérités du nombre, de la géométrie et de la mécanique. La physique présuppose les trois sciences mathématiques, ainsi que l'astronomie; presque tous les phénomènes terrestres sont affectés par des influences qui dérivent du mouvement de la terre et de ceux des corps célestes. Les phénomènes chimiques dépendent de toutes les lois qui précèdent (outre les leurs propres), de celles de la physique parmi le reste, spécialement des lois de la chaleur et de l'électricité; les phénomènes physiologiques, des lois de la physique et de la chimie, et, par surcroît, de leurs lois propres. Les phénomènes de la société humaine obéissent à des lois qui lui appartiennent en propre ; mais ils ne dépendent pas seulement de celles-ci : ils dépendent de toutes les lois de la vie organique et animale, en même temps que de celles de la nature inorganique; ces dernières agissent sur la société, non seulement par leur influence sur la vie, mais encore en déterminant les conditions physiques dans lesquelles la société est appelée à se développer (1). »

Amendements et critique de la classification positiviste. — Cette page de Stuart Mill, que j'ai tenu à citer entièrement, n'est pas seulement un excellent commentaire d'Auguste Comte, elle peut servir à réfuter un grave contresens philosophique qui se perpétue en France depuis cinquante ans. On s'obstine à déclarer que le positivisme ramène tout aux mathématiques, que pour lui la philosophie n'est qu'une mathématique universelle ou, comme disait déjà Guizot, un pur « mathématisme ». Pourtant cette accusation, qui avait le don d'exaspérer Auguste Comte, qu'il a cent fois réfutée, est contraire non seule-

(1) Stuart Mill, *Auguste Comte et le positivisme*, p. 37.

ment à l'esprit, mais à la lettre même et au texte de son *Cours de philosophie positive*. Il ne faut pas dire qu'il a fini par reconnaître la fausseté de cette opinion, il faut déclarer qu'il ne l'a jamais professée ni dans sa première ni dans sa seconde philosophie. Il est puéril et profondément injuste d'abuser contre lui de quelques expressions échappées à sa plume, alors qu'il a tout fait pour prévenir cette interprétation erronée, excusable peut-être chez Guizot et ceux qui n'ont lu que quelques pages de son grand ouvrage, inexcusable chez tout autre. Contentons-nous d'une seule déclaration en avertissant qu'elle est répétée cinq fois dans la même leçon, c'est-à-dire à chaque passage d'une science inférieure à une science supérieure : « En passant des études inorganiques aux études purement biologiques, on sent, avec une énergique évidence, que l'existence matérielle éprouve alors *un immense accroissement* nouveau, très supérieur aux deux degrés essentiels d'extension successive qu'elle avait déjà reçus, en s'élevant d'abord du simple état mathématique ou astronomique à l'état physique proprement dit, et même de celui-ci à la complication de l'état chimique (1). » Cet « immense accroissement » constitue l'objet propre de la nouvelle science, ce qui n'empêche pas que pour le reste elle ait absolument besoin de la science inférieure qui la prépare. De même encore les biologistes devront « s'affranchir de l'irrationnelle invasion de diverses sciences inorganiques ». Loin d'asservir la philosophie aux mathématiques, on reprocherait plutôt à Auguste Comte, victime, comme il le dit, des « antipathies géométriques », d'avoir été sévère jusqu'à la cruauté contre les mathématiciens, dont il se vantait d'avoir définitivement détruit la « suprématie provisoire (2) ».

H. Spencer a consacré tout un ouvrage à la critique de la classification précédente, mais sans diriger contre elle, en dépit de sa sévérité, d'objections fondamentales. Son principal grief consiste à opposer l'idée d'un accord, d'une réaction mutuelle des sciences les unes sur les autres à l'idée de hiérarchie ou d'échelle ascendante. Il est certain que les sciences les plus précoces dans leurs développements tirent aide et secours des plus tardives. Si Auguste Comte eût prétendu que les mathématiques ont atteint leur plus haut degré de perfection quand l'astrono-

(1) *Cours de philosophie positive*, 3e édition, t. VI. Conclusion générale.
(2) *Ibid.*, 2e édition, t. VI. Préface personnelle.

mie a commencé, de même l'astronomie lors de l'apparition de la physique, il eût avancé une absurdité historique, mais cette assertion serait contraire à l'esprit et aux détails de son ouvrage.

Il reste vrai, malgré les objections de Spencer, que l'échelle hiérarchique représente fort exactement l'ordre chronologique du développement scientifique, à la seule condition qu'on veuille bien distinguer pour chaque ordre de connaissances une phase empirique et une phase scientifique. Ainsi les mathématiques sont déjà fort avancées dès l'antiquité avec Euclide, l'astronomie brille déjà d'un vif éclat avec Ptolémée et surtout beaucoup plus tard avec Copernic, mais la physique date véritablement de Galilée, la chimie de Lavoisier, la biologie de Bichat et Claude Bernard, et quant à la sociologie, c'est à Auguste Comte, si nous en croyons les positivistes, que nous en sommes redevables.

Au surplus, il est facile de se rendre compte de la portée des critiques de Spencer en comparant son tableau des sciences à celui d'Auguste Comte. Le voici :

La Science.	Science qui traite des formes sous lesquelles les phénomènes nous apparaissent.....		Science abstraite..	La Logique. Les Mathématiques.
	Science qui traite des phénomènes eux-mêmes étudiés.....	Dans leurs éléments.....	Science abstraite-concrète.....	La Mécanique. La Physique. La Chimie.
		Dans leur ensemble.. ...	Science concrète..	L'Astronomie. La Géologie.la Biologie. La Psychologie. La Sociologie. etc.

Ce tableau provoque plusieurs remarques importantes : 1° Herbert Spencer a raison de restituer à la logique sa véritable place, qui est à la base des sciences comme la plus abstraite de toutes. La logique, en effet, étudie directement la pensée dans la pensée et non pas, comme les autres sciences, la pensée appliquée à un objet, fût-il, comme dans les mathématiques, le plus abstrait des objets connus, c'est-à-dire le nombre et l'étendue. 2° Herbert Spencer a raison encore de rendre à la psychologie la place importante qu'elle doit occuper dans une classification. Comte, partisan de la physiologie de Gall, démembrait cette science et la faisait rentrer partie dans la biologie, partie dans

la sociologie. Comme le dit très bien Stuart Mill, « lors même que l'hypothèse physiologique serait vraie, l'observation psychologique serait encore nécessaire; comment, en effet, est-il possible de constater qu'il y a correspondance entre deux choses, le cerveau et la pensée, par l'observation de l'une d'elles seulement? » 3° Enfin Comte et Spencer méritent également le reproche d'avoir passé sous silence la métaphysique, j'entends par là non une vaine science d'abstractions, mais la connaissance de l'être en tant qu'être, de la cause en tant que cause. On pourrait dire que la métaphysique s'est bien vengée, car, chassée par la porte, elle est rentrée par la fenêtre : Comte a rétrogradé jusqu'au fétichisme dans la dernière phase de son développement intellectuel; et Spencer a mérité d'être appelé un grand métaphysicien adversaire de la métaphysique.

Conséquences didactiques et pédagogiques. — Sous ces réserves, c'est la classification d'Auguste Comte que nous adopterons, sans même en excepter les deux conséquences que les positivistes en déduisent : 1° l'ordre hiérarchique représente l'ordre chronologique du développement historique des sciences, proposition dont nous avons montré plus haut la rigoureuse vérité pourvu qu'on distingue, avons-nous dit, la phase empirique et la phase scientifique du développement de chaque ordre de connaissances; 2° l'ordre hiérarchique représente aussi le meilleur ordre didactique ou pédagogique; en d'autres termes, chaque esprit reproduit dans son développement les phases successives du progrès de l'humanité et il est bon de ne pas contrarier cet ordre par des méthodes artificielles, mais au contraire de le favoriser le plus possible. Sur ce point encore, un grave contresens d'interprétation a été commis : on a fait dire à Auguste Comte qu'il fallait nourrir de mathématiques l'enfant qui vient de naître! Rien de plus éloigné de sa pensée (1). Il veut au contraire une longue éducation préalable qui se divisera en deux parties et se fera entièrement dans la famille, la première moitié purement gymnastique, la seconde moitié purement esthétique. Du premier stade, il exclut même la lecture et l'écriture : « l'instruction acquise s'y réduit aux faits de tous genres qui attireront spontanément l'attention naissante »; pen-

(1) *Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme*, IIIe partie.

dant les sept années suivantes « comprises entre la dentition et la puberté », l'éducation sera exclusivement esthétique : « elle comprendra, d'une part, la poésie, comme l'art fondamental ; d'une autre part, les deux arts spéciaux les plus essentiels, la musique et le dessin. » Aux arts il faudra ajouter les langues, clefs de la poésie et instruments d'une large sociabilité : « la France se trouve forcée, d'après sa position centrale, qui lui procure d'ailleurs tant d'avantages, d'étudier à la fois les quatre autres idiomes occidentaux. » C'est alors, mais alors seulement que commencera « la seconde éducation positive » qui ne saurait demeurer purement domestique, « puisqu'elle exige des leçons publiques où la plupart des parents n'auront jamais qu'une participation accessoire ». Et dans ces leçons qui succéderont à une initiation lente et prolongée, il est tout naturel ou plutôt absolument indispensable de suivre l'ordre indiqué par la hiérarchie : mathématique, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie. Telle est cette esquisse d'une éducation complète, esquisse digne de Platon, qu'on s'efforce encore de faire passer pour une éducation de sectaire qui nous mettrait à tous de la géométrie à la place du cœur. Pourtant Auguste Comte n'a pas fait autre chose que de développer, en faisant concourir à son but toutes les lumières de la science moderne, le mot fameux de Platon : « Nul n'entre ici s'il n'est géomètre ! »

CHAPITRE III

MÉTHODOLOGIE GÉNÉRALE

I. Les quatre opérations de l'esprit. — Logique et méthodologie. — Concevoir, juger, raisonner, ordonner.
II. Éléments de l'intelligence. — Acquisition, conservation, élaboration des connaissances. — Fonctions d'acquisition : les sens et la conscience. — Fonctions de conservation : mémoire et imagination. — Élaboration des idées : abstraction et généralisation. — Principes directeurs de la connaissance : la raison.
III. Les règles cartésiennes de la méthode. — Nécessité de la méthode. — Les quatre règles de Descartes.
IV. L'analyse et la synthèse. — Définitions de l'analyse et de la synthèse. — Les formes de l'analyse. — Rôle de la synthèse. — Règles communes à l'analyse et à la synthèse.

I

LES QUATRE OPÉRATIONS DE L'ESPRIT.

Logique et méthodologie. — La méthodologie ou science des méthodes est une partie de la logique : c'est proprement la logique appliquée. Considérée en elle-même, la logique est la plus abstraite de toutes les sciences. Elle est en effet, comme dit Kant, la science des lois de la pensée et de l'usage légitime de l'entendement. Tandis que toutes les autres sciences n'étudient la pensée que dans ses rapports avec les objets, la logique l'étudie en elle-même et sur elle-même. Toutes les sciences supposent donc et impliquent la logique. Toute science est, au fond, l'intelligence ou l'entendement variant ses procédés d'investigation selon la nature de l'objet à connaître. La méthodologie reste donc, à certains égards, une logique relativement concrète : c'est un art autant qu'une science, l'art des procédés multiples de l'esprit humain. A elle convient parfaitement la

définition que Port-Royal donne de la logique : c'est l'art de bien conduire sa raison dans la connaissance des choses, tant pour s'en instruire soi-même que pour en instruire les autres. La méthode comprend des procédés généraux et des procédés particuliers. Ainsi, toute science emploie l'analyse et la synthèse, mais toute science n'emploie pas l'observation et l'induction : le mathématicien n'a que faire d'observer et d'induire. Avant d'étudier les procédés particuliers des diverses sciences, il faut donc étudier la méthode en général, et, avant d'étudier la méthode, il faut analyser l'intelligence, puisque la méthode n'est que l'art de diriger l'intelligence dans la recherche du vrai. Une première analyse de l'intelligence nous apprend à distinguer d'abord, selon la tradition des anciennes logiques, quatre opérations de l'esprit : concevoir, juger, raisonner, ordonner.

Concevoir, juger, raisonner, ordonner. — Concevoir, c'est former une idée, constituer une notion : c'est aussi créer le terme qui exprime l'idée ou la notion conçue par l'esprit. A coup sûr, l'idée est intimement liée à la sensation; elle lui succède et en dérive. Pourtant elle n'est ni la sensation, dont le caractère primitif est de se manifester comme affective, c'est-à-dire agréable ou douloureuse; ni l'image qui n'est que le prolongement ou le renouvellement de la sensation. Autre chose est de concevoir, autre chose de sentir et d'imaginer. Imaginer un triangle, c'est s'en représenter un grand ou petit, rectangle, acutangle ou obtusangle; c'est le voir encore tracé sur le tableau noir quand on ferme les yeux. Concevoir (on disait autrefois *entendre*) le triangle, c'est le percevoir non sur le tableau réel ou imaginé, mais dans sa définition ou son essence. Le triangle conçu est abstrait et général; il comprend tous les triangles possibles. A vrai dire, nous ne pensons guère sans imaginer, mais ces deux actes de l'esprit sont si réellement distincts que nous concevons fort clairement ce que nous ne pouvons quelquefois imaginer que très confusément : essayez de vous représenter un myriagone et demandez-vous si l'image n'est pas la même quand vous augmentez ou quand vous diminuez d'un ou même de plusieurs le nombre des côtés du polygone. Pourtant le myriagone se conçoit nettement : s'il est régulier, vous pouvez calculer rigoureusement la valeur de l'angle

et du côté. Tandis que les images se brouillent et se confondent, les idées ou les conceptions restent distinctes et précises.

La conception ou simple appréhension de l'objet par l'esprit n'est pas encore le jugement, seconde opération de la pensée, souvent contemporaine de la première, mais non pas identique en nature. Juger, c'est affirmer une chose d'une autre, poser un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées. Tandis qu'une idée se traduit dans le langage par un terme, le jugement se manifeste par une proposition. On sait que toute proposition contient au moins trois termes, le sujet, le verbe et l'attribut : c'est dire que le jugement consiste à attribuer une qualité ou manière d'être à un sujet par le moyen d'une affirmation. Quoiqu'il y ait des jugements négatifs et dubitatifs, l'essence du jugement est l'affirmation : nier qu'une chose soit, c'est affirmer qu'elle n'est pas.

Raisonner, c'est encore autre chose que juger simplement : de même que le jugement se compose d'idées unies par l'affirmation, de même le raisonnement se compose de jugements reliés entre eux par le lien logique qui unit la conséquence au principe. Le raisonnement consiste donc à faire voir la vérité d'une proposition à l'aide d'autres propositions reconnues comme vraies. A vrai dire, cette définition est plutôt celle de l'argument que celle du raisonnement, car de même que la proposition est le jugement exprimé par le langage, de même l'argument est le raisonnement exprimé et mis en forme ; mais l'usage permet d'identifier un argument et un raisonnement.

Par le mot ordonner, les anciennes logiques désignaient la méthode qui, en effet, groupe et ordonne les idées, les jugements, les raisonnements, c'est-à-dire les matériaux de la science : la science n'existe réellement que lorsque ces matériaux sont subordonnés à un plan et mis en œuvre par la méthode.

On voit que la fonction propre de l'intelligence, c'est en réalité le jugement : l'acte intellectuel consiste toujours à unir par une affirmation, car, d'une part, nous ne nous tenons jamais à la contemplation stérile de l'idée sans en rien affirmer, et, d'autre part, le raisonnement et la méthode, constitués par ces jugements, aboutissent toujours à des jugements. On comprend donc que, dans le langage ordinaire, ce soit un grand éloge de dire d'un homme qu'il a du jugement : le mot est alors synonyme d'intelligence, et si le simple jugement n'est pas encore la

sagacité, la pénétration et l'invention, qualités supérieures d'une intelligence d'élite, du moins il en est la condition et le commencement.

II

ÉLÉMENTS DE L'INTELLIGENCE.

Acquisition, conservation, élaboration des connaissances. — L'intelligence possède une triple fonction : elle acquiert et emmagasine les connaissances ; elle les conserve et les reproduit ; elle les élabore et les transforme. Ainsi, par les sens nous acquérons la notion des objets extérieurs ; par la mémoire nous conservons nos idées acquises ; par le raisonnement nous les élaborons, et les multiplions ; on peut ajouter que, par la raison, nous les organisons en systèmes, grâce aux principes directeurs qu'elle nous fournit. Ce sont proprement les fonctions de l'intelligence : il est nécessaire de les distinguer par l'analyse, mais il faut se souvenir que, dans la réalité, ces fonctions ou opérations intellectuelles s'accomplissent presque simultanément. L'intelligence, qui est une, se manifeste sous des aspects variés et multiples.

Fonctions d'acquisition : les sens et la conscience. — Tout d'abord nous entrons en relation avec le monde extérieur par les sens ou la perception externe, et avec le monde intérieur de pensées et de sentiments que nous portons en nous, par la conscience ou perception interne. On peut classer les sens, en tenant compte de leur valeur intellectuelle, c'est-à-dire du nombre de connaissances et des renseignements qu'ils nous apportent, de la manière suivante. Le toucher est le sens *intellectuel* par excellence : il nous renseigne sur la résistance, la situation, la température, etc., des corps environnants ; il a pour organe la main, l'instrument des instruments. La vue et l'ouïe sont des sens particulièrement *sociaux* et *esthétiques ;* l'une nous met en relation avec nos semblables par la parole, l'autre nous fait juges des formes ; toutes deux nous font connaître la beauté et rendent possible la pratique des arts. Le

goût et l'odorat sont appelés sens *chimiques*, parce qu'ils jouent en quelque sorte dans la vie quotidienne le rôle des réactifs en chimie. Enfin, il y a un sens *vital* qui nous fait connaître confusément ce qui se passe dans notre propre corps. Les sens s'aident, se contrôlent et s'instruisent les uns les autres. Mais seuls, et même en concourant tous ensemble, ils ne nous font pas connaître les choses en elles-mêmes : ils ne nous révèlent, par le moyen de leurs organes, que les propriétés de la matière.

Encore ne nous font-ils rien connaître que par l'intermédiaire de notre conscience : sans la conscience ou faculté de connaître ce qui se passe en nous, ce que nos sens y introduisent du dehors, notre intelligence ressemblerait au miroir qui reflète les objets, mais ne les connaît aucunement. De plus, c'est par la perception interne, par la réflexion sur nous-mêmes que nous acquérons les idées de cause et de fin : dans le monde extérieur, les sens ne découvrent que des faits qui se succèdent, jamais le lien de causalité qui les unit. Au contraire, entre un mouvement de mes organes volontairement exécuté et ma volonté de le réaliser, ma conscience perçoit une relation de causalité : je m'attribue mes mouvements volontaires et j'affirme que j'en suis la cause efficace. De même quand je médite un projet, je poursuis un but ou une fin que je distingue des moyens employés à leur réalisation : ainsi se forme en moi l'idée de fin ou de finalité que je transporte ensuite du domaine de la conscience dans celui de la science. On peut donc dire que toute connaissance a son origine dans les sens ou dans la conscience.

Fonctions de conservation : mémoire et imagination. — Il ne suffit pas d'acquérir, il faut conserver et reproduire les connaissances acquises pour qu'elles ne restent pas inutiles et stériles : c'est le rôle de la mémoire et de l'imagination. Le souvenir complet implique la réminiscence, c'est-à-dire la reproduction ou la renaissance d'une idée précédemment acquise, et la reconnaissance, c'est-à-dire la distinction du présent et du passé, une réviviscence des idées accompagnée de la connaissance des circonstances de temps et de lieu qui ont caractérisé leur première apparition dans l'esprit. On dit tantôt « il me souvient », tantôt « je me rappelle » : on distingue ainsi le réveil spontané des idées et l'effort que nous

faisons quelquefois pour en renouer la chaîne. La grande loi de la mémoire est dans l'association des idées et l'association des images : idées et images s'enchaînent de telle sorte que chacune d'elles en amène à sa suite une ou plusieurs autres. Ces liaisons ou associations d'idées sont tantôt fortuites et arbitraires, tantôt logiques et nécessaires. La rêverie, qui associe capricieusement les idées et les images qui se présentent d'elles-mêmes, est une association arbitraire et individuelle. La méditation du géomètre qui passe en revue les théorèmes dont il a besoin pour résoudre un problème, est un enchaînement logique de vérités.

Que les impressions sensorielles se reproduisent plus ou moins affaiblies en l'absence de leurs objets et quand ceux-ci n'agissent plus sur nos organes, c'est ce qu'il est facile d'observer à chaque instant. La faculté de se représenter ce qui ne tombe plus sous les sens s'appelle imagination. Mais l'imagination ne se contente pas de cette reproduction passive et comme spéculaire : les images s'associent diversement, se combinent à l'infini, tantôt capricieusement comme dans le rêve, la rêverie, les châteaux en Espagne, tantôt sous la loi d'un idéal que la raison fournit et qui règle nos fictions pour en faire des touts harmonieux et créer l'œuvre d'art. L'imagination devient alors créatrice ; elle est l'ouvrière des arts ; elle imite la fécondité de la nature et revêt la pensée immatérielle d'une forme sensible et séduisante. Que dis-je ? de notre vie elle-même elle fait une œuvre d'art et une sorte de poème : en nous fournissant un idéal qu'elle pare de ses brillantes couleurs et rend infiniment désirable, elle affranchit notre volonté et nous délivre de la tyrannie de la sensation présente et de la suggestion des passions avilissantes. La « folle du logis » devient ainsi émancipatrice : elle nous persuade de sacrifier notre plaisir à notre bonheur et, d'une vie qui sans elle serait morne, désenchantée, en proie au pessimisme décourageant, elle fait une vie idéale et plus parfaite qu'elle rend réelle en la rêvant et plus vraie que la réalité même.

Élaboration des idées : abstraction et généralisation. — Mais tout ce travail de l'intelligence serait arrêté dès le début et comme pétrifié sans l'action incessante de l'attention qui est comme le grand ressort de l'esprit. La puissance d'attention est, à beaucoup d'égards, la mesure des intelligences.

C'est l'attention qui dirige et maintient notre activité intellectuelle sur les objets que nous voulons connaître : tantôt elle le fait spontanément parce qu'ils nous intéressent, tantôt volontairement, en dépit même de la répugnance et de la fatigue qu'ils nous causent. Pour les mieux pénétrer, elle les simplifie, examine un à un chacun de leurs aspects, en d'autres termes procède par l'abstraction qui consiste à considérer isolément ce qui n'existe pas isolément dans la nature. Il n'y a pas, dans la nature, de surfaces isolées des solides, de lignes isolées des surfaces, de points isolés des lignes, sinon par l'abstraction. La surface, la ligne, le point, autant d'abstractions ou d'idées abstraites. Les mathématiques sont les sciences abstraites par excellence, mais le physicien et le chimiste font aussi des abstractions quand ils isolent certaines propriétés de la matière, par exemple la lumière, le son, pour les étudier séparément. Un des écueils de l'intelligence, dans la vie et dans la science, c'est précisément de *réaliser* les abstractions : ainsi, l'idée de nature étant une abstraction, il était absurde d'attribuer à la nature des amours et des haines, par exemple l'horreur du vide.

L'abstraction rend possibles la comparaison et la généralisation : une idée générale est une idée qui convient à tout un groupe d'objets semblables, comme l'idée d'homme et l'idée d'astre qui conviennent à tous les hommes et à tous les astres. La généralisation suppose donc la comparaison : pour généraliser, l'esprit met en présence les caractères communs des objets, les groupe dans une même idée et les désigne ensuite par un même nom commun. Puisqu'il n'y a pas de science des individus et du particulier, il est certain que les idées générales sont l'objet propre de la science. Il faut distinguer leur extension, c'est-à-dire le plus ou moins grand nombre d'objets auxquels elles s'appliquent, et leur compréhension, c'est-à-dire le plus ou moins grand nombre d'éléments qu'elles renferment. L'extension et la compréhension sont toujours en raison inverse l'une de l'autre : ainsi l'idée de quadrilatère a plus d'extension que l'idée de carré, puisqu'il y a plus de quadrilatères que de carrés ; mais l'idée de carré a plus de compréhension que l'idée de quadrilatère, puisque le carré est un quadrilatère caractérisé par l'égalité des côtés et la rectitude des angles, deux qualités nouvelles qui limitent et circonscrivent la compréhension du mot.

Principes directeurs de la connaissance : la raison. — Tout ce travail d'acquisition, de conservation et d'élaboration resterait inutile, si la raison ne nous fournissait les principes directeurs de la connaissance. Comment, en effet, juger ou raisonner sans principes? Supprimez le principe de contradiction, — la même chose ne peut à la fois être et n'être pas sous le même rapport, — ou le principe de causalité, — tout ce qui commence d'exister a une cause, — ou le principe d'induction, — les lois de la nature sont stables et uniformes, — et tout l'édifice de la science s'écroule jusqu'aux fondements. Ces principes que l'expérience vérifie constamment, ce n'est pas l'expérience toute seule qui nous les donne : l'expérience ne porte que sur des faits contingents, et ils sont nécessaires ; l'expérience est restreinte aux faits particuliers, et ils sont universels.

L'expérience même de la race, accumulée par l'hérédité, ne suffirait pas à en rendre compte, car ils dépassent le présent et le passé et nous sommes invinciblement portés à cette conviction qu'ils s'appliqueront à l'avenir et qu'ils ne cesseront jamais d'être aussi nécessaires à l'esprit pour juger et raisonner que les muscles et les tendons nous sont nécessaires pour marcher. La raison, âme de l'intelligence, est donc la faculté des principes : éveillée par l'expérience, elle nous les fournit aussitôt que nous en avons besoin pour penser. Raison, dans la langue des mathématiciens, veut dire rapport : la raison est, en effet, le pouvoir qui caractérise l'homme de reconnaître et de découvrir les rapports nécessaires des choses et de les formuler en quelques principes fondamentaux qu'on appelle principes premiers et axiomes.

Ces principes, l'homme les découvre en lui-même par la réflexion, et c'est dans ce sens qu'ils sont innés, c'est-à-dire nés avec nous, contemporains de notre pensée. Qu'on en fasse, avec Kant, de simples « catégories de la pensée », ou qu'on les rapporte à une raison universelle, « soleil des esprits », comme disait Fénelon, « qui éclaire tout homme venant en ce monde », les conséquences scientifiques sont les mêmes : ils sont, dans notre science transitoire et progressive, des fragments d'éternité. C'est dans ce sens qu'il faut entendre le mot de Fénelon : « Raison, Raison, n'es-tu pas le Dieu que je cherche ! »

Tout cet ensemble de facultés et d'opérations intellectuelles peut se résumer dans le tableau suivant.

INTELLIGENCE : concevoir, juger, raisonner, ordonner.			
ACQUISITION.	CONSERVATION.	ÉLABORATION.	Principes directeurs.
Les sens (perception externe) : Toucher (sens intellectuel). Vue, ouïe (sens esthétiques). Goût, odorat (sens chimiques). Sens vital.	Mémoire : réapparition. réminiscence. souvenir.	Attention. Abstraction. Comparaison. Généralisation. Jugement.	Raison : spéculative. pratique.
La conscience (perception interne) : Conscience spontanée. Conscience réfléchie.	Association des idées.	Raisonnement : déductif. inductif.	Principe : d'identité. de contradiction. de causalité. de raison suffisante. d'induction, etc.
	Imagination : reproductrice. créatrice.		

III

LES RÈGLES CARTÉSIENNES DE LA MÉTHODE.

Nécessité de la méthode. — Le nom vulgaire de la raison, c'est le bon sens. Aussi Descartes commence-t-il son *Discours de la méthode* par cette remarque que le bon sens, c'est-à-dire la faculté de discerner le vrai du faux, est la chose du monde la mieux partagée. Il assure même que l'inégalité des esprits vient de l'usage ou de l'oubli de la méthode. Un enfant muni d'un levier est plus fort qu'Hercule ; tout le monde peut tracer un cercle avec un compas. Il vaut bien mieux, dit Descartes, ne jamais chercher la vérité que de le tenter sans méthode, car les études sans ordre et les méditations confuses obscurcissent les lumières naturelles et aveuglent l'esprit. Il compare celui qui espère trouver la vérité sans méthode à un homme possédé d'un « furieux désir » de trouver un trésor et qui parcourrait toute la journée les rues et les places publiques dans l'espoir toujours déçu d'en rencontrer un à ses pieds; expédient bien aléatoire pour s'enrichir ou plutôt sûr moyen de rester aussi pauvre qu'auparavant.

La théorie générale de la méthode que proposa Descartes, marqua véritablement une ère nouvelle dans les sciences et accomplit la plus grande révolution ou rénovation scientifique de tous les temps : on doit toutefois formuler quelques critiques et proposer quelques réserves, mais on n'en changera point l'esprit ni les tendances générales. La première réserve à faire porte sur la puissance même et l'efficacité de la méthode ; il y a quelque exagération à y voir l'unique différence des intelligences, car le meilleur instrument entre des mains malhabiles sera toujours loin de produire les mêmes résultats. Le puissant génie de Descartes met un peu trop de condescendance à se mettre au niveau des esprits ordinaires. Il importe de remarquer aussi que Descartes pose les règles d'une méthode idéale et parfaite, tandis que, selon un mot de Newton, « nous n'avons été jusqu'ici que comme des enfants jouant sur le rivage de la mer et ramenant çà et là un caillou plus lisse ou un coquillage plus joli que les autres, tandis que le grand Océan de la vérité s'étend mystérieusement devant nous ». Avec de la matière et du mouvement, Descartes se faisait fort de construire le monde. Il avait été séduit par la simplicité et la rigueur des sciences mathématiques et disait que toute la physique n'était autre chose que mécanique. « Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entre-suivent de même façon (1). » Il ne dédaignait pas les expériences, puisqu'il passa toute sa vie à en essayer de nouvelles ; mais, dans sa pensée, les expériences ne devaient servir qu'à vérifier et à contrôler les vérités obtenues par le raisonnement. Tout déduire de vérités fondamentales, c'était son rêve. Un rêve, en effet, car si le progrès des sciences consiste à les résumer en lois de plus en plus générales d'où les faits se puissent déduire, si leur idéal est de revêtir entièrement la forme déductive, elles sont loin encore d'avoir atteint cet idéal ; beaucoup d'entre elles sont encore réduites à recueillir et à récolter des faits. Il n'y a même que les mathématiques qui remplissent les conditions de la science idéale telle que Descartes la conçoit. Les théories particulières des méthodes

(1) *Discours de la méthode*, 2e partie.

dans les divers ordres de sciences formeront donc le complément et le correctif indispensable des règles de la méthode générale telles que les a formulées Descartes.

Les quatre règles de Descartes. — Voici ces règles, empruntées, les trois premières au *Discours de la méthode*, et la quatrième aux *Règles pour la direction de l'esprit :*

1° « Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. » — Par cette règle, Descartes pose en principe que l'évidence est le critérium, c'est-à-dire la marque distinctive et infaillible de la vérité : il ruine ainsi le principe d'autorité et substitue la recherche personnelle à la perpétuelle discussion des textes des philosophes qui avait stérilement occupé la scolastique. Il entend parler de l'évidence de la raison, non de l'évidence trompeuse et décevante des sens et de l'imagination. Une vérité, fût-elle découverte en rêve, n'en serait pas moins une vérité si la raison la conçoit clairement et distinctement. De cette clarté et de cette distinction résulte pour l'esprit la certitude ou sécurité intellectuelle. Descartes nous indique les deux causes de l'erreur : la *précipitation* de l'esprit dans les jugements qu'il porte et la *prévention*, c'est-à-dire l'ensemble des préjugés qui lui fait précipiter son jugement. Nous éviterons donc l'erreur en suspendant notre jugement jusqu'à ce que l'évidence rationnelle, par son éclat irrésistible, fasse évanouir tous nos scrupules.

2° « Diviser chacune des difficultés en autant de parcelles qu'il se peut et qu'il est requis pour les mieux résoudre. » — La division dont parle Descartes est l'analyse. Diviser les difficultés, c'est examiner séparément chacune des parties d'un problème, c'est examiner à part, quand il s'agit d'une question à résoudre, chacune des conditions auxquelles la chose cherchée doit satisfaire, et qui sont autant de difficultés partielles comprises dans la difficulté totale. Le chimiste s'arrête aux corps simples, le géomètre aboutit à des vérités évidentes : tous deux ont suivi le fil de l'analyse sans interruption et jusqu'au bout. Au delà de l'intuition d'un élément simple et d'une vérité évidente, il

n'y a plus rien à chercher. On comprendra mieux encore la vérité et l'incalculable portée de cette règle si l'on se rappelle que les premiers philosophes, négligeant la division des difficultés en parcelles, se proposaient d'emblée le problème le plus difficile : « Qu'est-ce que le monde et quelle est son origine ? » Ignorant ou dédaignant l'analyse, ils ne pouvaient répondre à cette question que par des fictions arbitraires.

3° « Conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés, en supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres. » — Après l'analyse qui décompose, la synthèse qui recompose et coordonne. Mais quels sont ces objets les plus simples par lesquels il importe de commencer ? Ils sont, dit Descartes, intellectuels, matériels ou communs : intellectuels, quand l'intelligence les saisit sans aucune image corporelle, comme les actes de connaître, de douter, d'ignorer, de vouloir, que la réflexion perçoit immédiatement en nous ; matériels, quand on les connaît immédiatement dans les corps, comme la figure, l'étendue, le mouvement ; enfin, communs, quand ce sont des connaissances qui s'appliquent indistinctement aux choses matérielles et aux choses spirituelles, comme l'existence, la durée, l'unité. Voilà les éléments dont la raison se sert pour construire l'édifice de la science, et la raison est tellement « amie de l'ordre » qu'elle s'arroge hardiment le droit de l'introduire et de le supposer là même où nous n'avons pu le constater encore et l'observer directement. Ces suppositions ou vues anticipées de la raison se nomment des hypothèses. Voyez ce que font les géographes quand ils dressent une carte de l'Afrique centrale : des pointillés relient un fragment du cours d'un fleuve exploré vers sa source à un autre fragment du cours du même fleuve exploré vers son embouchure. Ainsi fait le savant quand il tient en mains les deux bouts d'une longue chaîne de vérités : une hypothèse est une espérance de vérification et une attente de contrôle ; mais c'est le propre de la raison humaine d'anticiper sur l'avenir et de devancer l'expérience.

4° « Ramener graduellement les propositions embarrassées et obscures à de plus simples et ensuite partir de l'intuition de ces dernières pour arriver, par les mêmes degrés, à la con-

naissance des autres. » — C'est l'esprit même de la méthode géométrique : aussi Descartes dit-il de cette dernière règle qu'elle doit être gardée par celui qui veut entrer dans la science, aussi fidèlement que le fil de Thésée par celui qui voulait pénétrer dans le Labyrinthe. L'intuition, c'est-à-dire la vue directe et immédiate des propositions simples, principes premiers ou axiomes, telle est dans tous les cas l'aspiration du savant et la fin de ses efforts. Aller du composé au simple, revenir du simple au composé, descendre puis remonter, ce double mouvement de progression et de régression, enveloppant à la fois la démonstration et la vérification, a un nom bien connu des logiciens et des savants : c'est l'analyse et la synthèse.

IV

L'ANALYSE ET LA SYNTHÈSE.

Définitions de l'analyse et de la synthèse. — Puisque toutes les règles cartésiennes aboutissent à l'analyse et à la synthèse, il est extrêmement important d'acquérir une idée juste de ces procédés généraux de la méthode. Il ne faut pas s'imaginer qu'il suffit de les définir pour les bien comprendre : car leur emploi a donné lieu à bien des confusions et des controverses. Que signifie le mot analyse ? — étymologiquement, décomposer, dénouer et résoudre : voilà déjà trois sens distincts. Ce sera donc une décomposition, une régression ou une résolution. Je décompose l'eau en ses éléments, oxygène et hydrogène ; je dénoue en remontant (c'est proprement le sens étymologique) un nœud embrouillé ; je ramène une proposition obscure à ses éléments simples et évidents ; dans les trois cas je fais une analyse, mais combien ces analyses sont différentes ! Autre cause de confusion : le mot qui nous occupe a passé de la langue savante dans la langue vulgaire ; on analyse un discours, une œuvre d'art ; de là un sens un peu vague que n'a jamais le mot synthèse, qui signifie reconstitution d'un tout au moyen de ses éléments. Qui dirait synthèse au lieu de composition d'un discours ou d'une œuvre d'art serait accusé à bon droit d'employer un néologisme prétentieux. Les deux termes corré-

latifs n'ont donc pas eu le même sort : l'un est resté technique, l'autre a passé dans le langage ordinaire. Dans l'économie du langage, tout a sa raison : il faut en conclure que l'analyse est une opération plus naturelle et plus générale, la synthèse une opération plus réfléchie et plus savante. Autre conséquence : l'emploi abusif du mot analyse a tellement altéré le sens précis et primitif, qu'il ne faudra pas un petit effort d'attention pour le démêler et le restituer.

Les formes de l'analyse. — Posons en principe que l'analyse est toujours la recherche de l'élément simple qui constitue le composé. Port-Royal compare l'analyse au procédé par lequel on trouve les ascendants d'un descendant donné : c'est remonter du composé au simple (encore que ces expressions soient ici d'un emploi un peu forcé), puisqu'un descendant est constitué par les éléments héréditaires qu'il tient de ses ancêtres. En Louis XIV, pour reprendre l'exemple de Port-Royal, il y a quelque chose de Louis XIII, de Henri IV et de saint Louis : la régression est une sorte de décomposition. Si vous prenez l'exemple que Condillac donne pour type de l'analyse, démonter une machine pour en connaître les rouages, vous allez encore du composé au simple.

Seulement il n'est pas toujours aisé de dire à coup sûr : ceci est l'élément simple, ceci est le composé. Par exemple, l'induction par laquelle le physicien s'élève des faits aux lois est-elle une analyse ou une synthèse ? Une analyse assurément, puisque la loi se retrouve entière dans tous les faits qu'elle régit et doit dès lors être considérée comme plus simple qu'eux, comme un de leurs éléments : un fait ne pourrait-il pas se définir une interférence de lois ? De même encore la recherche de la cause est une analyse pour la même raison que la recherche de la loi : bien qu'on puisse dire que la cause contient synthétiquement tous ses effets présents et futurs, elle ne les contient que virtuellement; ils n'en sortiront qu'autant que la cause considérée sera sollicitée par d'autres causes qui se composeront et se synthétiseront avec elle; l'effet révèle toujours une synthèse de causes : par exemple, une maladie suppose des causes éloignées et prochaines, efficaces et occasionnelles, et si je remonte à ces causes, l'hérédité ou les excès, le tempérament ou un accident, j'analyse en réalité la maladie. Lorsque

nous étudierons la méthode des sciences mathématiques, nous verrons qu'en réalité on ne peut pas dire qu'une vérité sort d'une autre vérité qui la contient, à peu près comme ces boîtes enfermées les unes dans les autres qui servent aux enfants de jeu de patience : toutes les vérités mathématiques étant universelles, sont également générales, et aucune d'elles n'en peut contenir une autre. Mais ici l'analyse est la recherche du conditionnant dans le conditionné, et à cet égard elle va du composé au simple comme dans tous les autres cas : un théorème est une synthèse de conditions mathématiques groupées dans une formule dont la démonstration met à nu les éléments. Démontrer, c'est simplifier.

Une des causes qui jette le plus d'obscurité sur le sens du mot analyse, c'est qu'on le confond, sans y prendre garde, avec le mot division : qui analyse divise, mais qui divise n'analyse pas toujours. La division n'atteint pas l'élément, mais la partie ; et si l'élément est fixé par la nature des choses, la partie dépend, à certains égards, du caprice de notre esprit. Les parties sont formées d'autres parties élémentaires, et dès lors leur constitution est une synthèse, ce qui peut donner le change sur la nature du procédé qui les fournit. Je divise un champ en trois portions, je ne l'analyse pas. On oublie aussi généralement que la démonstration étant un groupement et une coordination de raisonnements, peut fort bien être synthétique dans sa forme, sans qu'on ait le droit d'attribuer pour cela ce caractère aux raisonnements qui la constituent et qui demeurent analytiques dans leur essence.

De tout ce qui précède, il faut conclure que beaucoup d'équivoques disparaîtraient, si l'on avait toujours présentes à l'esprit ces deux vérités : 1° toute analyse est, au fond, purement idéale ou mentale ; 2° l'élément simple cherché doit donc être défini au point de vue idéal ou mental, non au point de vue empirique. Que l'on remarque en effet qu'une analyse expérimentale, celle de l'eau, je suppose, lors même qu'elle modifie la réalité, porte d'abord et essentiellement sur l'idée que nous avons formée de cette réalité, sur l'idée, dis-je, que les cartésiens appelaient volontiers « l'objet immédiat interne » de l'esprit. En agissant ensuite par l'étincelle électrique sur l'objet médiat externe, nous n'opérons qu'une vérification de notre analyse. On n'analyse jamais que des idées : dans la réalité empirique, on cons-

tate séparation, partition, division, mais ce ne sont là que symboles grossiers de l'analyse idéale. C'est ainsi que nous ramenons à l'unité toutes les formes de l'analyse. Que l'on remarque ensuite combien cette définition rend claire et distincte la nature de l'analyse, qu'elle soit chimique, biologique, mathématique. Si vous sortez de l'idée, vous serez embarrassé, et l'analyse vous apparaîtra souvent sous la forme d'une synthèse; recourez donc à l'idée pour en juger. Sont simples ou relativement simples : l'élément chimique par rapport au corps brut, le rouage par rapport à la machine, l'organe par rapport au corps vivant, la loi par rapport aux faits qu'elle régit, la cause par rapport aux effets qui en résultent, la condition par rapport aux vérités qu'elle conditionne et, par là même, démontre et justifie.

Prévenons pourtant une grave objection. Comment, dira-t-on, pouvez-vous appeler analyse tout à la fois l'induction qui va du particulier au général et la déduction qui va du général au particulier? La réponse est simple : On se méprend sur le sens des mots général et particulier; l'induction constate la loi dans *le fait* et non pas dans *les faits;* si elle en énumère un grand nombre, c'est uniquement pour prévenir l'erreur et mettre à néant l'objection. La gravitation est tout entière dans une pomme qui tombe, aussi bien que dans un astre qui décrit sa trajectoire elliptique. De même la déduction n'est figurée que d'une manière puérile par l'image d'un emboîtement des vérités, semblable à la vieille théorie de l'emboîtement des germes : le mathématicien ne va jamais que de l'universel à l'universel. Quand la synthèse commence, c'est que la vérité est déjà découverte : ainsi la preuve en arithmétique succède à l'opération, ainsi l'exploration en géographie, synthèse topographique, succède à la découverte. Une analyse scientifique entre deux synthèses, la première spontanée ou naturelle, la seconde réfléchie ou scientifique, telle est, avons-nous dit, la marche constante de l'esprit humain.

Rôle de la synthèse. — Synthétiser, c'est reconstituer le tout décomposé par l'analyse : il en résulte que tant vaut l'analyse, tant vaut le plus souvent la synthèse qui lui succède et la vérifie.

On dit communément que l'analyse est une méthode d'invention ou de découverte, la synthèse une méthode d'exposi-

tion et d'enseignement. Le premier point est exact, le second n'est vrai qu'à demi. Un enseignement purement synthétique ne serait guère qu'un catéchisme scientifique. Mettre l'élève en présence d'une science toute faite et de routes toutes tracées, c'est stériliser son esprit : pour le féconder, il faut autant que possible lui faire suivre la même route qu'ont suivie les fondateurs de la science, en lui évitant toutefois certains tâtonnements ou des détours trop prolongés. Il ne faut même pas écarter de sa voie toutes les erreurs où il peut butter : « Ce n'est qu'en analysant des raisonnements spécieux, dit Ampère, en discutant des opinions dénuées de fondement que l'on acquiert ce tact du vrai qui distingue si éminemment certains hommes. » Le *tact du vrai* est à la science ce que l'intention morale est aux actions : il est plus précieux que la science même. « Un écueil de l'instruction, dit le même philosophe, consiste à n'offrir à celui dont on veut former l'entendement que les rapports les plus faciles à saisir, en rétablissant entre le principe et la conséquence toutes les vérités intermédiaires. S'il n'était question que d'arriver à cette conséquence, ce serait la marche la plus facile ; mais il ne s'agit pas tant de faire adopter les déductions déjà faites que de rendre l'esprit capable d'en faire de nouvelles (1). » Le génie, disait encore Ampère, n'est que la faculté éminente de saisir entre les choses des rapports nouveaux.

Pour que la synthèse soit possible, il faut que l'analyse soit complète, « exhaustive », comme disent les Anglais. Par exemple, l'analyse appliquée à un être vivant nous met en présence de ses conditions d'existence, mais c'est bien vainement que nous essayerions de réaliser artificiellement ces conditions : la contre-épreuve est impossible. Pourrions-nous créer de toutes pièces un fruit, un citron, par exemple? L'analyse le résout d'abord en un certain nombre d'éléments dits *principes immédiats*, tels que le sucre de raisin, le sucre de canne, l'acide citrique, une substance analogue à l'albumine, une huile volatile et essentielle, etc. ; puis, ces principes immédiats peuvent être à leur tour détruits par une analyse ultérieure et ramenés à quelques *corps élémentaires* pareils à ceux que révèle l'analyse minérale, l'oxygène, l'azote, l'hydrogène et le carbone. La

(1) Mémoire de l'an XII, p. 439.

science parfaite consisterait « à remonter cette échelle, à partir des corps élémentaires, pour former par le seul jeu des affinités (1) » des composés de plus en plus compliqués, et expliquer par la synthèse chimique les faits observés dans la nature organique. Mais toujours certaines conditions nous échappent : la synthèse ne serait possible que si l'analyse qualitative et quantitative nous avait fourni toutes les conditions d'existence des corps vivants sans en excepter aucune. Cette expression mystérieuse, le « jeu des affinités », témoigne assez que l'analyse ne peut être poussée jusqu'au bout et que notre science est toujours, comme dit Bossuet, « courte par quelque endroit ».

Règles communes à l'analyse et à la synthèse. — Puisque l'analyse et la synthèse s'unissent constamment et dans l'invention et dans l'enseignement, il ne faut pas s'étonner si elles ont des règles communes qui sont toutes comprises dans cette formule : Ne rien omettre et ne rien supposer. — Ne rien omettre, c'est-à-dire énumérer tous les éléments constitutifs et aboutir aux vrais éléments : ainsi, dans l'exemple précédent, il ne faut pas s'arrêter aux principes immédiats, mais descendre jusqu'aux corps élémentaires. Encore faut-il ajouter que tel corps aujourd'hui considéré comme simple sera peut-être un jour décomposé, comme l'a été la potasse depuis que le chimiste Davy l'a rayée des corps simples en la traitant par l'électricité. — Ne rien supposer, c'est-à-dire procéder graduellement sans oublier d'intermédiaires, sans faire d'hypothèses. « Toute la science humaine, a dit Descartes, consiste à voir distinctement comment les natures simples concourent entre elles à la composition des autres choses (2). » Et par natures simples il ne faut pas entendre uniquement les corps élémentaires, mais les éléments de la pensée qui sont les vérités premières et les axiomes. Ici également il ne faut pas se laisser abuser par une apparence de simplicité : Leibniz voulait que l'on démontrât même les axiomes, parce que telle vérité qui est appelée axiome n'est nullement une vérité *première*, irréductible et indémontrable.

Le philosophe et mathématicien Cournot nous fournit une conclusion qu'il sera bon de méditer : « Si un horloger, dit-il,

(1) Berthelot, *La synthèse chimique*, p. 10.
(2) *Règles pour la direction de l'esprit*, règle 2.

voulait expliquer le mécanisme d'une montre, il serait assez indifférent qu'il commençât par démonter la montre, c'est-à-dire par en faire l'analyse, ou, au contraire, qu'il débutât par assembler les pièces éparses, c'est-à-dire qu'il fît d'abord la synthèse. Ce ne serait probablement qu'après avoir répété plusieurs fois ces deux opérations qu'enfin l'élève aurait de la machine une idée nette et persistante. On peut en dire autant de toutes les théories portant sur les objets complexes dont les parties se laissent ainsi associer et dissocier. Il importe assez peu qu'on les expose par voie d'analyse ou par voie de synthèse, ou plutôt il est à peu près impossible de suivre exclusivement, en les exposant, soit les procédés analytiques, soit les procédés synthétiques. Remarquons bien que, quand la synthèse est impossible, parce qu'on n'arrive jamais aux véritables éléments, l'analyse l'est aussi : mais il y a cette différence essentielle, que le procédé analytique tend à l'atténuation indéfinie des erreurs, à une connaissance de l'objet de plus en plus distincte et vraie ; tandis que le procédé synthétique ou la reconstruction du tout avec des morceaux qui ne sont pas les éléments véritables, tend à l'accumulation des erreurs ; et s'il arrive que les erreurs ne s'accumulent pas, mais au contraire se compensent, la compensation est forcément fortuite (1). »

1) *Essai sur les fondements de nos connaissances*, t. II, p. 91.

DEUXIÈME PARTIE

LES MÉTHODES

CHAPITRE PREMIER

LA METHODE DES SCIENCES MATHÉMATIQUES

I. Objet des sciences mathématiques. — Définition et division des sciences mathématiques. — Origine et nature des notions mathématiques.
II. Les définitions géométriques. — Définitions, axiomes, démonstrations. — Définitions géométriques. — Règles de la définition.
III. Les axiomes et les postulats. — Vérités premières et axiomes. — Les postulats.
IV. La démonstration. — Les principes de la démonstration déductive. — Deux formes de la démonstration géométrique : synthétique et analytique. — La démonstration par l'absurde.
V. L'esprit géométrique. — Règles de Pascal. — Esprit géométrique et esprit de finesse. — Toute science est-elle réductible aux mathématiques ?

I

OBJET DES SCIENCES MATHÉMATIQUES.

Définition et division des sciences mathématiques. — On vient d'esquisser la méthodologie générale ; il s'agit maintenant d'en développer et d'en éclairer les principes en les appliquant aux divers ordres de sciences. Si l'on n'envisage dans les sciences que les méthodes employées, on peut les répartir très commodément en sciences mathématiques, sciences physiques et sciences morales. Les premières son. abstraites et déductives ; les secondes concrètes, expérimentales et inductives ; les troisièmes mixtes, c'est-à-dire à la fois déductives et inductives.

Aug. Comte, à qui l'on attribue à tort un « mathématisme universel » qui est loin de sa pensée, a raison de dire que toute éducation scientifique qui ne commence pas par les mathématiques pèche par la base. Le nom même de ces sciences indique étymologiquement qu'elles sont par excellence la science, c'est-à-dire le domaine propre de la certitude absolue et de la démonstration rigoureuse. Elles sont de plus la meilleure gymnastique de l'esprit. Elles l'habituent à prendre conscience de ses ressources et de sa fécondité : un esclave ignorant interrogé habilement par Socrate découvre dans son esprit toute une suite de vérités géométriques; Pascal, avec « des barres et des ronds », construit, par sa seule activité intellectuelle, les trente-deux premières propositions d'Euclide. Rien ne prouve mieux l'inépuisable fécondité de l'esprit humain.

La meilleure définition des mathématiques est peut-être celle d'Aug. Comte : « On s'y propose constamment de déterminer les grandeurs les unes par les autres, d'après les relations précises qui existent entre elles. » On sait d'ailleurs qu'on appelle grandeur ou quantité, tout ce qui est susceptible de plus ou de moins, tout ce qui est mesurable, la mesure étant le rapport d'une grandeur quelconque à une grandeur définie prise pour unité.

Quelle est la notion mathématique génératrice de toutes les autres? Est-ce la forme, est-ce le nombre? Question diversement résolue par les savants et que le bon sens vulgaire semble résoudre à sa manière en appelant volontiers géométriques toutes les sciences mathématiques. Il est certain que le nombre lui-même semble présupposer la forme : les unités ne sont distinctes que dans l'espace où nous les concevons et par l'étendue où nous les localisons en les pensant. Le nombre est toujours un groupe d'objets identiques ou supposés tels ; le temps, qui joue un rôle important en mécanique, est mesuré par une simultanéité et une succession de mouvements, c'est-à-dire une production de formes ; la force elle-même est pour le savant un produit de deux facteurs dont l'un exprime l'accélération, l'autre la masse, tous deux des notions impliquant les formes. En ce sens, la géométrie (le mot signifie étymologiquement *mesure de la terre*) est la science mathématique par excellence, génératrice de toutes les autres, bien que l'arithmétique et l'algèbre soient encore plus abstraites. Supprimez la représentation

des formes, vous rendez impossibles toutes les sciences mathématiques et la notion de nombre elle-même : comment compter ce qui n'est pas distinct et comment distinguer ce qui n'est pas séparé ou du moins séparable dans l'espace ? Quant à l'espace, qu'on le suppose réel ou qu'on en fasse, avec Kant, une simple forme subjective de notre perception externe, les conséquences sont les mêmes pour le géomètre. Descartes disait que l'étendue est l'essence des corps, l'étoffe commune dont ils sont faits ; Leibniz, qu'elle n'est qu'un rapport de coexistence de forces ou « monades » en elles-mêmes inétendues ; Kant, qu'un mode de représentation, une vaste toile tissée par l'esprit, tendue devant son regard et sur laquelle il projette tout ce qu'il veut se représenter. Cette discussion est trop exclusivement métaphysique pour nous arrêter ici : disons simplement que le géomètre *postule* l'espace.

Origine et nature des notions mathématiques. — Mais nous sommes obligés de prendre parti sur l'origine et la nature des notions mathématiques ainsi réduites à la notion de formes. Viennent-elles de l'expérience ? Assurément, mais non de la seule expérience. Il n'y a jamais concordance absolue entre l'expérience et les relations idéales et parfaites posées par le mathématicien : pas de triangle, pas de cercle parfaits. Le triangle et le cercle conçus sont des modèles, non des copies de la réalité. Parler de faits mathématiques, c'est se moquer : les faits sont, si l'on peut parler ainsi, antimathématiques. Le réel ici ne répond jamais qu'imparfaitement à l'idéal. L'intuition géométrique n'est pas la vue grossière des choses par les yeux du corps : il n'y a pas dans la nature deux rayons de cercle rigoureusement égaux.

Kant déclare que toutes les propositions proprement mathématiques sont des jugements « *à priori* et non empiriques » et montre la part de l'esprit dans leur formation en insistant sur leur caractère synthétique : ainsi cette proposition $7 + 5 = 12$ est bien réellement synthétique, encore qu'elle paraisse analytique, « le concept de 12 n'est nullement pensé par cela seul que je pense cette réunion de 7 et de 5 » (1). En d'autres termes, l'esprit met quelque chose de lui-même, forme une intui-

(1) *Prolégomènes*, Avant-propos.

tion nouvelle en posant le nombre 12 : toute proposition arithmétique est synthétique, c'est-à-dire telle que l'attribut ajoute quelque chose au sujet, et cette addition, cette synthèse active est proprement la part de l'esprit dans la notion arithmétique. Ce que nous disons de cette science s'applique à toutes les autres sciences mathématiques : c'est l'esprit qui les crée en s'aidant de l'expérience ou plutôt en mettant en œuvre son intuition pure et non expérimentale de l'espace. L'espace est pour le mathématicien une sorte de milieu intérieur et idéal, un monde de formes dont il est le créateur. Il dit à sa manière : Que les figures soient, et les figures sont. Le *fiat* magique qui les évoque à l'existence, sa puissance créatrice, c'est l'activité synthétique de son esprit. Par cela seul qu'il pense les relations, il les pose pour les autres esprits et les impose à la nature. Dans le monde abstrait du géomètre, la thèse cartésienne est rigoureusement vraie : l'étendue est l'étoffe dont toute chose est faite, ou plutôt se fait par une sorte de création continuée. Rien, répétons-le, ne prouve mieux la puissance de l'esprit humain ; il est ici créateur et providence ; il produit et il conserve. Si l'esprit humain cessait de penser, les formes, les nombres et même les mouvements cesseraient d'exister, sinon comme de purs possibles. Qui dit géomètre dit idéaliste, puisque la géométrie idéalise la matière pour la réduire à ses formules.

II

LES DÉFINITIONS GÉOMÉTRIQUES.

Définitions, axiomes, démonstrations. — Il suffit d'ouvrir un traité de géométrie pour reconnaître les trois éléments essentiels de la méthode déductive : définitions, axiomes, démonstrations. Il est aisé aussi de se convaincre qu'il faut commencer par la théorie de la définition : d'abord, en fait, les définitions se placent à l'entrée de la science ; ensuite, en droit, elles dominent toute la science qui en est extraite, si l'on peut ainsi parler, comme les moellons de la carrière. Qu'est-ce en effet qu'une définition ? c'est la détermination des limites et de la circonscription d'une idée. Tandis que les axiomes ont une

extension indéfinie, puisque ce sont des vérités universelles, les définitions ont une extension très limitée, partant une compréhension d'autant plus grande que leur extension est plus bornée, puisque nous savons déjà que l'extension et la compréhension sont en raison inverse l'une de l'autre. Dès lors, ce n'est pas des axiomes, quoiqu'on le répète souvent, que la science peut être extraite, mais bien des définitions très compréhensives, c'est-à-dire si riches de contenu qu'elles sont en quelque sorte inépuisables. Nous disons donc que les sciences géométriques sont extraites des définitions par le moyen de la démonstration appuyée sur les axiomes.

Définitions géométriques. — Définir une idée, avons-nous dit, c'est déterminer sa circonscription, la délimiter; c'est aussi énumérer les éléments qui entrent dans sa composition. On distingue habituellement les définitions de mots ou nominales et les définitions de choses ou réelles. « Les définitions, dit Mariotte, ne font pas que les choses soient; car pour dire une chimère est un tel animal, un cercle est une telle figure, il ne s'ensuit pas qu'il y ait dans la nature une chimère ou un cercle ; mais supposons que ces choses soient, ou qu'on puisse les faire telles qu'elles sont définies, on leur donne le nom. D'où il s'ensuit que les définitions ne peuvent être fausses quand on use de ce mot *j'appelle :* mais le nom peut être donné mal à propos, comme si on appelait ellipse ce qu'il faut appeler parabole; et même quand les choses ont des noms communs et en usage, il ne faut pas témérairement les changer ni donner aux noms une autre signification que celle qui est en usage (1). » Les définitions nominales ne doivent pas nous arrêter : c'est affaire de lexicographie plutôt que de science, d'usage plutôt que de choix. Qui s'aviserait d'appeler tellurométrie ce que nous appelons géométrie ne créerait qu'un néologisme désagréable, mais sans conséquence.

Il importe de distinguer les définitions géométriques, créations spontanées de l'esprit, des définitions empiriques : celles-ci résument la science, celles-là lui servent de principes institutifs ; celles-ci sont *à posteriori*, c'est-à-dire fondées sur l'observation, celles-là *à priori*, c'est-à-dire sinon antérieures à

(1) Mariotte, *Essai de logique*, 2e partie.

l'observation, du moins indépendantes d'elle. Il est clair qu'on ne définit pas un mammifère sans en avoir observé les caractères : la définition empirique n'a même pas d'autre but que de résumer et de condenser ces caractères extérieurement observés. Au contraire, une définition géométrique est une construction de l'esprit : je construis le cercle en faisant mouvoir un rayon autour du centre; le cylindre et le cône, en faisant évoluer un rectangle ou un triangle rectangle autour d'un côté pris pour axe. Je les construis, dis-je, non pas matériellement, mais idéalement: tout se passe dans mon esprit, pourvu que l'espace pur lui soit donné. Je puis ainsi construire une infinité de figures dont je m'appliquerai ensuite à déduire les propriétés, en les extrayant de la définition même. On voit donc que les définitions géométriques sont des principes et des points de départ, les définitions empiriques des résultats et des points d'arrivée.

Les définitions précédentes se forment par la considération de la cause génératrice. Ce sont les plus profondes et les plus philosophiques; connaître une chose par sa cause, c'est vraiment connaître, connaître d'une manière adéquate. Mais elle n'est pas toujours possible; le mode de génération et le principe générateur existent sans doute dans tous les cas, mais leur secret est trop profond, leur mode d'action trop obscur et trop complexe. Il faut alors recourir à la définition proprement logique, c'est-à-dire par le genre et la différence spécifique.

Le genre et la différence sont deux idées générales, de celles que les scolastiques appelaient des universaux (1). Par exemple, quadrilatère est un genre par rapport à carré, qui est une espèce; polygone est un genre par rapport à quadrilatère, qui devient à son tour une espèce. Le genre est prochain ou éloigné : dire que le carré est une figure plane, c'est recourir à un genre éloigné; dire qu'il est un polygone, c'est employer déjà un genre moins éloigné; il faut dire que c'est un rectangle, c'est le genre le plus prochain, et ajouter, pour achever la définition, que ce rectangle a les côtés égaux: c'est la différence spécifique, c'est-à-dire celle qui, dans le genre le plus prochain, caractérise l'espèce. On comprend maintenant la règle des logiciens : une bonne définition se fait par le genre le plus prochain et la différence spécifique. On comprend aussi qu'en disant tout à

(1) Les cinq universaux étaient : le *genre*, l'*espèce*, la *différence*, le *propre* et l'*accident*

l'heure que la définition fait connaître une idée par l'énumération des éléments qui en constituent la compréhension, nous n'avons eu garde de confondre la définition avec la description. L'énumération des éléments est singulièrement simplifiée, puisqu'ils se réduisent toujours à deux, le genre et la différence.

Règles de la définition. — On dit généralement qu'une définition doit être courte, claire et précise. Courte, elle le sera nécessairement si l'on observe la règle précédente ; claire, elle ne peut l'être que relativement, car cette clarté n'existera que pour ceux qui auront présente à l'esprit la définition du genre et de la différence ; précise, elle le deviendra précisément par cette délimitation exacte du sens des mots. Ces qualités de la définition sont donc à tous égards relatives : soyez bref, c'est un conseil et non pas une règle.

Il n'en est pas de même de cet autre caractère qu'on appelle la réciprocité : une définition rigoureuse étant posée, on doit toujours pouvoir substituer la définition au défini. Défini et définition forment une égalité parfaite : les deux membres de l'équation peuvent se remplacer l'un l'autre dans tous les cas. Et cela n'arrive qu'à une condition, c'est que la définition convienne à tout le défini et rien qu'au défini. Nous avons vu qu'une définition délimite l'extension de l'idée ; il faut que cette délimitation soit nette et parfaitement exacte. En définissant le carré un polygone, je ne me trompe pas, mais ma définition est loin de convenir au seul défini ; en définissant le quadrilatère un rectangle, je ne commets pas une erreur absolue, mais ma définition ne convient pas à tout le défini. Platon avait, dit-on, défini l'homme un animal à deux pieds, sans plumes : Diogène pluma un coq et dit : Voilà l'homme de Platon !

On peut conclure de ce qui précède que Pascal soutient à tort que la science parfaite consisterait à tout définir et à tout prouver. Tout définir est impossible et superflu : impossible, puisque la première définition renferme nécessairement des termes non définis ; superflu, puisqu'il y a des idées plus claires que toutes les définitions qu'on en pourrait donner, et que ce qui est simple ne se définit pas. Le genre le plus éloigné, le genre « généralissime », comme disaient les scolastiques, échappe par définition de mots à la définition de choses : dans quel genre le faire rentrer, puisqu'il n'y en a pas au-dessus de

lui ? De même, au bas de l'échelle, l'individu peut être décrit, caractérisé, mais non pas défini : il n'y a de définition et il n'y a de science que du général.

Les logiciens ne séparent pas de la définition la *division*, qui lui succède ordinairement et qui ne se confond pas, nous le savons, avec l'analyse : si la définition développe la compréhension d'une idée, la division en indique l'extension. Une bonne division doit se conformer aux trois règles principales suivantes : 1° toutes les parties prises ensemble doivent être égales au tout divisé ; 2° les parties doivent être opposées et balancées, c'est-à-dire s'exclure mutuellement et être proportionnées l'une à l'autre ; 3° le principe de la division doit être emprunté à un caractère essentiel, tout au moins important, de l'objet divisé. On peut résumer toutes ces qualités d'une bonne division en trois mots : elle doit être *distincte*, pour que les parties ne rentrent pas les unes dans les autres ; *adéquate*, pour que les parties constituent intégralement le tout, et *proportionnée*, pour que l'abondance des subdivisions ne ramène pas l'obscurité qu'il s'agissait précisément d'éviter. Les divisions systématiques s'appellent des classifications, et rangent les choses et les idées en groupes distincts et subordonnés : leur étude rentre dans la méthodologie des sciences naturelles.

III

LES AXIOMES ET LES POSTULATS

Vérités premières et axiomes. — Les définitions mathématiques ressemblent tellement aux axiomes, qu'on les a nommées quelquefois axiomes synthétiques, et ce nom est assez juste. L'axiome est une vérité évidente d'elle-même et qui, par conséquent, n'a pas besoin de démonstration. On ne démontre pas davantage les définitions, par exemple que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre et que le plan est la surface sur laquelle une ligne droite peut s'appliquer dans tous les sens. Ce sont là des synthèses primitives, des constructions immédiates de l'esprit. Les axiomes ont toute la nécessité et l'universalité des principes premiers, mais ils s'en distinguent

par ce caractère qu'ils ne paraissent pas rigoureusement indémontrables. Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles, voilà un axiome ; la même chose ne peut pas à la fois être et n'être pas sous un même rapport, voilà un principe premier, le principe de contradiction : on conçoit que la démonstration de l'axiome consisterait précisément à montrer qu'il dérive du principe de contradiction. Mais ces sortes de démonstrations n'intéressent que le métaphysicien ; le mathématicien s'en dispense avec raison toutes les fois que l'évidence de l'axiome s'impose aussi clairement, plus clairement même que l'évidence de la démonstration. Dans l'usage courant, les deux expressions : axiomes et principes premiers, sont prises l'une pour l'autre du consentement même des savants.

Les postulats. — Mais ils distinguent les axiomes des postulats. Postulat veut dire demande : le savant demande qu'on lui accorde une vérité qu'il reconnaît ne pouvoir démontrer, mais qu'on reconnaît ne pouvoir contester. Il demande par exemple qu'il soit admis sans preuve que par un point pris sur un plan on ne peut mener, dans ce plan, qu'une parallèle à une droite donnée. On peut essayer de démontrer le postulat d'Euclide, mais la démonstration ne sera guère qu'une tautologie et une substitution de termes équivalents. Si l'on partait de cette hypothèse que le postulat d'Euclide est faux, on obtiendrait une géométrie « non euclidienne » s'appliquant à un espace hypothétique de n et non plus trois dimensions. Les propositions de cette géométrie réussiraient dans notre espace ; toutefois, comme l'espace à n dimensions n'est pas figurable, il semble qu'une telle géométrie ne se fonde que par un artifice algébrique et que le nom même de géométrie lui répugne.

Ajoutons que les axiomes et les postulats sont des propositions analytiques : l'attribut analyse purement et simplement le sujet. C'est ce qui fait leur absolue certitude, et c'est aussi ce qui les rend stériles : « Il ne sert de rien, dit Leibniz, de ruminer les axiomes sans avoir de quoi les appliquer. » Faire l'inventaire de ses richesses, ce n'est pas s'enrichir. Les propositions analytiques ne sont qu'un inventaire ; les définitions, propositions synthétiques, sont les riches filons d'une mine inépuisable.

IV

LA DÉMONSTRATION.

Les principes de la démonstration déductive. — Les définitions sont donc les vrais principes de la démonstration ; les axiomes ne sont que des moyens, des outils d'extraction. « Il y a, dit S'Gravesande, des sciences entières qui servent de fondement à d'autres ; et on les suppose connues à ceux à qui on doit expliquer ces dernières (1). » Aux conditions de la démonstration qui viennent d'être énumérées, principes premiers, axiomes, postulats, définitions, il faut donc ajouter ceux que S'Gravesande appelle assez justement « des *axiomes relatifs*, c'est-à-dire des propositions qui, à la vérité, ne sont pas claires par elles-mêmes, mais dont la vérité est parfaitement connue à ceux auxquels nous proposons nos raisonnements, de sorte qu'il serait inutile de les démontrer. » Par exemple, la trigonométrie s'appuie sur les vérités démontrées en géométrie : ce sont ses axiomes relatifs. De là l'importance de ranger les sciences dans leur ordre hiérarchique rigoureux ; il ne faut pas se flatter de faire tenir la pyramide sur sa pointe et de choisir arbitrairement, dans la série des sciences, celle par laquelle on en commencera l'étude. Vous serez géomètre ou vous resterez ignorant.

En mathématiques, la démonstration est toujours déductive. Il faut donc connaître la forme par excellence du raisonnement déductif, qui est le syllogisme. Un syllogisme est un argument composé de trois propositions telles, que les deux premières (appelées prémisses, majeure et mineure) étant posées, la troisième (appelée conclusion) s'ensuit nécessairement. Le schéma du syllogisme peut être figuré ainsi : Tout A est B, or tout B est C, donc tout A est C. La théorie du syllogisme, qui tient une si grande place dans les anciennes logiques, ne peut s'établir en quelques pages ; contentons-nous de remarquer : 1° que très souvent une des prémisses, soit la majeure, soit la mineure, est

1) S'Gravesande. *Introduction à la philosophie*, p. 413.

sous-entendue et qu'alors le syllogisme prend le nom d'enthymème ; l'enthymème, qui rend plus brève et plus rapide la démonstration, a été nommé pour cette raison le syllogisme oratoire, mais on eût pu tout aussi bien l'appeler le syllogisme géométrique ; 2° que les huit règles données par les anciens logiciens pour assurer la validité d'un syllogisme peuvent se réduire à deux et se formuler ainsi : La majeure doit contenir la conclusion ; la mineure doit faire voir qu'elle la contient.

Deux formes de la démonstration géométrique : synthétique et analytique. — Le *raisonnement* déductif, avons-nous dit, est toujours analytique, puisqu'il consiste, en géométrie, à mettre en évidence les conditions qui font qu'un théorème est vrai et que ces conditions sont impliquées, contenues dans le théorème. Il faut ajouter maintenant que la *démonstration* est un agencement de raisonnements, et qu'à ce titre elle peut être synthétique dans la forme. Remarquons d'abord que dans beaucoup de cas la conclusion du syllogisme est posée la première, conçue avant les prémisses, qui ne sont découvertes qu'après coup et énoncées que pour prouver la conclusion dont on est à l'avance tout persuadé. De même en géométrie nous sommes, par le maître, mis en possession de vérités à démontrer. Comment ont-elles été trouvées, peu nous importe, c'est un fait qu'elles sont trouvées et formulées : nous n'avons qu'à les justifier, nous n'avons pas à les découvrir. D'Alembert raconte que, faute d'être renseigné par des livres ou par des maîtres, il fit à ses débuts une foule de belles découvertes qui n'étaient des découvertes que pour lui : heureuse ignorance, pourrait-on dire, puisque ce qu'on a trouvé soi-même est toujours mieux connu que ce qu'on reçoit de l'enseignement d'autrui et que c'est la vraie manière d'exercer l'esprit et d'assurer sa fécondité. Mais enfin, ce n'est point ainsi que la science est enseignée : la route est trop longue, notre temps trop précieux.

Comment donc procède la démonstration didactique ? Si nous laissons de côté les artifices légitimes et indispensables que chacun peut étudier dans le premier venu des traités de géométrie — *superpositions* de figures identiques — *décompositions* de figures compliquées — *constructions* destinées à mettre en évidence quelque intermédiaire caché — nous pourrons en caractériser par un exemple très élémentaire la marche habituelle. Soit

à démontrer le théorème du carré de l'hypoténuse. Je sais d'avance que ce carré est égal à la somme des carrés construits sur les deux autres côtés. Si par une construction très simple je décompose le grand carré en deux rectangles, si je montre que chacun d'eux est égal à l'un des petits carrés, la proposition sera démontrée. Que fais-je donc? j'intercale des grandeurs équivalentes, j'opère une série de substitutions. Mais tout ce travail intellectuel suppose que je connais déjà : 1° le théorème à démontrer; 2° les définitions de l'hypoténuse, du rectangle, du carré; 3° ces diverses propositions, qu'un rectangle peut être équivalent à un carré, qu'un carré et un rectangle peuvent être divisés par des diagonales en triangles égaux, que des triangles de même base et de même hauteur sont équivalents, etc. Bref, je pars de propositions reconnues vraies ; de celles-ci j'en déduis d'autres, et ainsi de suite jusqu'à ce que j'arrive au théorème proposé; je le compose, je le construis ou plutôt le reconstruis, mais on m'a dit avec quels matériaux, on me les a choisis d'avance, je n'ai eu qu'à les assembler, comme ces enfants qui avec des pièces de bois toutes préparées font un portique ou un palais. Il est évident que la déduction a beau être de nature analytique, la démonstration est ici évidemment synthétique. C'est une sorte de jeu d'architecture ; il exige des combinaisons, mais il ne réclame que peu d'invention. L'initiative de l'esprit est réduite à son minimum.

Tout autre est la méthode analytique de démonstration. Prenons également le plus simple des exemples. Soit à inscrire un hexagone régulier dans une circonférence donnée. *Supposons le problème résolu* et tirons une corde qui sera *par hypothèse* le côté de l'hexagone demandé ; joignons au centre les extrémités de cette corde par des rayons; nous obtenons ainsi un triangle équiangle, puisque chaque angle est égal à deux tiers d'angle droit; ce triangle est donc équilatéral, et dès lors le côté de l'hexagone est égal au rayon : pour inscrire un hexagone régulier dans une circonférence donnée, il suffit de porter le rayon six fois sur la circonférence. Je puis recommencer synthétiquement ma démonstration analytique; j'ai fait œuvre d'inventeur et je puis démontrer la validité de ma découverte, la vérifier en parcourant en sens inverse le même chemin. « Il est en mathématiques, dit M. Chasles, une méthode pour la recherche de la vérité que Platon passe pour avoir inventée, que Théon

a nommée analyse et qu'il a définie ainsi : « Regarder la chose cherchée comme si elle était donnée, et marcher de conséquence en conséquence, jusqu'à ce qu'on reconnaisse comme vraie la chose cherchée (1). » Descartes avait dit plus brièvement : Dans l'analyse, on déduit de l'inconnu le connu, en traitant l'inconnu comme connu et le connu comme inconnu. Enfin l'analyse ou résolution, c'est-à-dire solution en sens inverse, est parfaitement caractérisée par le géomètre contemporain Duhamel : « Cette méthode consiste à établir une chaîne de propositions commençant à celle qu'on veut démontrer, finissant à une proposition connue, et telle qu'en partant de la première, chacune soit une conséquence nécessaire de celle qui la suit ; d'où il résulte que la première est une conséquence de la dernière, et par conséquence vraie comme elle (2). »

Cette manière de raisonner est toujours rigoureuse en mathématiques, où les propositions, comme les définitions, sont réciproques : elle suppose ce principe que du vrai on ne peut jamais déduire rigoureusement le faux ; elle implique cette vérification que la chaîne peut être suivie depuis le premier jusqu'au dernier et depuis le dernier jusqu'au premier anneau du raisonnement. Il ne faudrait pas la transporter dans les autres sciences sans des précautions infinies. Partout ailleurs qu'en mathématiques, du faux on peut fort bien déduire le vrai et la vérification devient l'essentiel : que Pierre soit médecin, rien n'est plus aisé que de le déduire de la proposition évidemment absurde que tous les hommes sont médecins. Aussi bien Euclide a tort de caractériser l'analyse en donnant à entendre que la vérité des conséquences prouve la vérité des principes : les difficultés de la vérification peuvent demeurer insurmontables et la démonstration reste dès lors insuffisante. Dans le texte de Duhamel cité plus haut, cette imperfection n'existe pas : la proposition qui sert de point de départ est rattachée à une vérité finale dont elle ne prouve nullement la vérité, puisque cette vérité est censée connue et démontrée, ce qui sans doute était aussi, malgré les apparences, le fond de la doctrine d'Euclide. Concluons par cette pensée de Leibniz : « Pour que la démonstration soit rigoureuse, il faut que les propositions soient réciproques, *afin que la démonstration puisse toujours repasser à rebours de l'analyse.* »

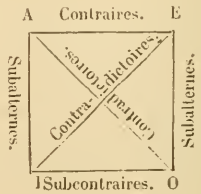
(1) *Aperçu historique sur l'origine et le développement des méthodes en géométrie*, p. 5.
(2) *Des méthodes dans les sciences de raisonnement*, p. 40.

On pourrait peut-être résumer cette doctrine et réduire les deux formes de la démonstration mathématique à une seule en disant que, dans l'invention et la découverte, l'esprit s'enseigne lui-même et devient son propre maître, après avoir été son propre élève. La force d'analyse est donc le secret du génie mathématique, et ce secret est incommunicable, puisque la science, sitôt qu'elle est découverte, prend d'elle-même la forme synthétique ou didactique.

La démonstration par l'absurde. — Il est une forme de la démonstration dont on ne peut guère se passer, malgré ses inconvénients, qu'on appelle démonstration indirecte ou par l'absurde. Pour en comprendre le mécanisme, il faut connaître la nature des propositions disjonctives et la théorie des contraires et des contradictoires. Une proposition disjonctive est celle dont les termes sont séparés par *ou bien* et s'excluent mutuellement : l'énumération des alternatives doit évidemment être complète, sans quoi la proposition ne serait pas vraie. Sont contraires deux propositions universelles dont l'une est affirmative et l'autre négative (exemple : Tous les corps sont pesants ; aucun corps n'est pesant). Sont contradictoires deux propositions opposées à la fois en qualité et en quantité : l'une est particulière négative, l'autre universelle affirmative (exemple : Tous les corps sont pesants ; l'oxygène n'est pas pesant). Il faut noter soigneusement que deux propositions contradictoires ne peuvent jamais être vraies simultanément ou fausses toutes deux à la fois : elles s'excluent radicalement. Deux contraires ne peuvent être vraies ensemble, mais, remarque essentielle, elles peuvent fort bien être fausses toutes deux à la fois (1).

Cela posé, voici le mécanisme de la démonstration par l'ab-

(1) Les logiciens désignent ainsi les propositions d'après la *quantité* et la *qualité* A = proposition universelle affirmative ; E = proposition universelle négative ; I = proposition particulière affirmative ; O = proposition particulière négative. De là le tableau et les appellations suivantes :



surde : soit une proposition que je ne puis démontrer ni par l'analyse d'Euclide en en déduisant des conséquences certaines, ni par l'analyse de Duhamel en la justifiant par la certitude des vérités dont je prouve qu'elle est la conséquence. Il faut de toute nécessité prendre un biais, user d'un artifice. Je formule donc la contradictoire de cette proposition et je démontre que cette contradictoire est fausse en en déduisant les conséquences selon la méthode ordinaire. Il faut de toute nécessité que sa contradictoire, c'est-à-dire la proposition à démontrer, soit acceptée comme vraie : cela s'impose : je suis vaincu plutôt que convaincu. Je ne suis pas éclairé, mais je suis forcé dans mes derniers retranchements. On voit que la démonstration par l'absurde ne doit être qu'un pis aller, puisqu'elle force l'assentiment sans éclairer l'esprit : elle ressemble à ces faux aliments dont on dit qu'ils trompent la faim, mais ne nourrissent pas. Ajoutons que hors des mathématiques, à cause de la confusion fréquente des contraires et des contradictoires, elle devient souvent une arme dangereuse qui blesse celui qui la manie : on oublie très souvent que deux propositions contraires peuvent fort bien être fausses simultanément, et l'on raisonne comme si l'une des deux était nécessairement vraie parce que l'autre est fausse.

De ce qui précède, on peut déjà conclure que les mathématiques imposent à l'esprit des formes et des modes de démonstration fort rigoureux, mais qui n'ont d'emploi que dans leur domaine ou du moins ne peuvent être transférés ailleurs qu'avec des précautions infinies : ainsi, réfuter un système par ses conséquences, détruire une opinion en la poussant à l'absurde, cela se fait couramment, et pourtant cela n'est applicable en toute rigueur que dans les mathématiques. Restez dans la vie et dans les sciences de la vie exclusivement géomètre, et votre rigueur même vous égarera. Il faut donc cultiver toutes les sciences si l'on veut réellement fortifier son intelligence : la culture exclusive d'une science se traduit en stigmates et en infirmités pour l'esprit, comme l'exercice exclusif d'un métier manuel pour le corps. Cultivez toutes les sciences : « Nous posons cette règle à la tête de toutes les autres, » dit Descartes ; et un historien de la philosophie commente la pensée cartésienne et le passage dont elle est le résumé, par la réflexion suivante : « Ce passage devrait être gravé en lettres d'or dans

la salle d'honneur de tous nos collèges et de toutes nos grandes écoles (1). »

V

L'ESPRIT GÉOMÉTRIQUE

Règles de Pascal. — Un géomètre philosophe qui a profondément médité sur l'esprit géométrique, Pascal, va nous fournir un résumé lumineux des préceptes qui règlent l'emploi des définitions, des axiomes et des démonstrations dans les mathématiques :

1° Règles pour les définitions : — N'entreprendre de définir aucune des choses tellement connues d'elles-mêmes, qu'on n'ait point de termes plus clairs pour les expliquer ; — N'omettre aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans définition ; — N'employer dans la définition des termes que des mots parfaitement connus ou déjà expliqués.

2° Règles pour les axiomes : — N'omettre aucun des principes nécessaires sans avoir demandé si on les accorde, quelque clair et évident qu'il puisse être ; — Ne demander en axiomes que des choses parfaitement évidentes d'elles-mêmes.

3° Règles pour les démonstrations : — N'entreprendre de démontrer aucune des choses qui sont tellement évidentes d'elles-mêmes, qu'on n'ait rien de plus clair pour les prouver ; — Prouver toutes les propositions un peu obscures, et n'employer à leur preuve que des axiomes très évidents, ou des propositions déjà accordées ou démontrées ; — Substituer toujours mentalement les définitions à la place des définis, pour ne pas se tromper par l'équivoque des termes, que les définitions ont restreints (2).

Esprit géométrique et esprit de finesse. — Il ne faut pas trop s'étonner de voir Pascal opposer « l'esprit de finesse » à « l'esprit géométrique ». Par la finesse, il entend et la justesse

(1) Pascal, *Pensées*, éd. Havet, art. VII.

(2) Voy. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle première, et F. Papillon, *Histoire de la philosophie moderne*, t. I. p. 108.

et la souplesse de l'esprit qui s'applique à tout et transporte en toutes choses ce qu'Ampère a nommé le « tact du vrai ». Par l'esprit géométrique, il entend cette rectitude ou plutôt cette rigidité de raisonnement qui rattache aux principes les conséquences les plus éloignées par de longues chaînes de raisons. Pascal a soin d'ajouter que « les esprits faux ne seront jamais ni fins ni géomètres. Les géomètres qui ne sont que géomètres ont donc l'esprit droit, mais pourvu qu'on leur explique bien toutes choses par définitions et principes ; autrement ils sont faux et insupportables, car ils ne sont droits que sur les principes bien éclairés. » Le raisonnement déductif n'est pas tout le raisonnement ; le raisonnement déductif et inductif n'est pas la raison et peut même, selon le vers bien connu de Molière, bannir la raison. Un « algébrier de profession », comme dit, non sans dédain, Maine de Biran, peut aisément, abusé par ses formules, perdre le sens du réel et prendre la paille des formules pour le grain des vérités. Hamilton instruit d'une manière très complète le procès des mathématiques au point de vue de leur vertu éducative, mais, bien qu'il se montre pour elles fort sévère, la vérité l'oblige pourtant à conclure ainsi : « Les mathématiques n'ont-elles donc aucune valeur comme instrument de culture intellectuelle ? Bien plus, ne sont-elles bonnes qu'à fausser l'esprit ? A cela nous répondrons que cette étude poursuivie avec modération et efficacement contre-balancée peut être utile pour corriger un défaut et développer la qualité correspondante. Ce défaut est l'habitude de la distraction, la qualité l'habitude de l'attention soutenue. C'est là le seul avantage auquel puisse prétendre justement l'étude des mathématiques dans la culture de l'esprit ; et c'est aussi le seul qui lui ait été accordé par les philosophes les plus éclairés (1). » C'est trop peu dire : il faut ajouter que les mathématiques sont la base de toutes les sciences, qu'il y a des mathématiques partout, puisque tout est soumis au « poids et à la mesure ».

Il est puéril de répéter le mot que l'on prête à un géomètre assistant à une représentation de l'*Iphigénie* de Racine : Qu'est-ce que cela prouve ? Il est injuste de dire que dans un palais le géomètre ne voit que des nombres et des longueurs, tant de fenêtres, telles proportions dans les dimensions. Il serait beau-

(1) Hamilton, *Fragments de philosophie*, trad. Peine, p. 36.

coup plus vrai de déclarer que, loin d'être étrangères à l'idée du beau, les mathématiques y conduisent et la font entrevoir : ne l'a-t-on pas défini lui-même l'unité dans la multiplicité ? De plus, la science elle-même devient esthétique chez ses plus éminents représentants : les mathématiques supérieures et même élémentaires ont sans cesse besoin de la faculté esthétique par excellence, l'imagination. Ne disons donc pas, avec un philosophe allemand, qu'elles sont « l'amusement d'une intelligence prisonnière au bruit de ses chaînes ». Puisque le mathématicien idéalise, il s'affranchit : Leibniz donne une idée sublime du génie mathématique et représente Dieu lui-même comme l'éternel et suprême mathématicien quand il écrit : Dieu pense et calcule et le monde se fait. Sans nous élever à ces hauteurs métaphysiques, reconnaissons qu'en parlant de la beauté d'un théorème, on ne prononce pas un mot vide de sens : cette beauté résulte de la multiplicité des vérités que le mathématicien discerne dans son unité ; la beauté d'un théorème, c'est sa fécondité. Et il n'est pas seulement beau en lui-même et pour la pensée, son expression, sa formule elle-même participe à sa beauté. « Le géomètre Lagrange, racontait Biot, attachait un prix extrême à la symétrie de ses formules, si bien qu'il portait avec lui le papier sur lequel il venait de les écrire, et un jour, en en montrant un dans sa voiture à M. Biot, en lui faisant remarquer la régularité, la symétrie des signes mathématiques qu'il avait coordonnés, il lui avoua que cette vue lui causait une véritable jouissance (1). »

Toute science est-elle réductible aux mathématiques ? — Arnaud et d'Alembert reprochent aux mathématiques d'avoir plus souci de la certitude que de l'évidence ; plus de soin de convaincre l'esprit que de l'éclairer ; de démontrer parfois avec force subtilités ce qui pourrait être démontré plus simplement, sinon même se passer de toute démonstration : ces reproches tombent plutôt sur certains mathématiciens que sur les mathématiques elles-mêmes. A notre époque, le danger n'est pas là. Il est dans l'usurpation et l'envahissement des sciences supérieures par les sciences inférieures (en prenant ces mots dans le sens que leur donne Comte d'après sa classification hiérarchique des sciences). Descartes disait : Tout, chez

(1) E. Chevreul, *Lettres à M. Villemain*, p. 97.

moi, s'explique mathématiquement. Spinoza se faisait fort d'expliquer les passions de l'homme « comme s'il s'agissait de lignes et de plans ». Voilà l'abus : en morale, en sociologie, il est permis de s'aider des mathématiques, il est urgent et obligatoire de les dépasser. On ne prouvera pas mathématiquement qu'il faut honorer ses parents ou se sacrifier à autrui : cela est d'un autre ordre. Le mathématicien est trop simplificateur, « simpliste », comme on dit quelquefois : il n'étudie que les conditions idéales et non matérielles des choses; la vie et l'organisation dépassent ses formules; elles laissent en dehors d'elles tout ce qui échappe aux abstractions, l'homme réel, le monde social. Et même si le mathématicien aborde les études supérieures, il est à craindre qu'il n'y porte cette rigidité, ce manque de souplesse qui sera passé chez lui en habitude. Il définirait volontiers la justice, comme faisaient les pythagoriciens, « nourris, dit Aristote, aux mathématiques », un nombre carré ; l'âme, un nombre qui se meut lui-même. L'habitude et le besoin de l'analyse le porteront à expliquer toutes choses par leurs éléments, sans tenir un compte suffisant de leur mode d'arrangement; ou bien il inclinera vers l'utopie et croira pouvoir construire le monde avec de l'étendue et du mouvement. « Toutes les utopies antisociales, dit Aug. Comte, ont trouvé de nombreux et actifs partisans chez les élèves les mieux dominés par une éducation mathématique (1). » Toute science s'appuie sur les mathématiques; ce serait une aberration dangereuse que de traduire cette formule par cette autre : Toute science est réductible aux mathématiques. En passant de l'abstrait au concret, en se rapprochant de la vie et de la pensée, et surtout de la vie sociale et morale, on constate, pour parler comme Comte, « un immense accroissement », un enrichissement progressif de l'objet de nos études.

D'ailleurs les mathématiques elles-mêmes peuvent corriger le mal qu'elles causent : le calcul des probabilités développe et règle ce que d'Alembert nomme « l'*esprit de conjecture*, plus admirable quelquefois que l'esprit de découverte ». L'absolu du vrai n'est pas toujours l'objet du mathématicien : il sent aussi que le probable a son prix et qu'il faut souvent s'en contenter en physique, en médecine, en jurisprudence, en histoire. La

(1) *Cours de philosophie positive*, Conclusions générales, t. VI, p. 660.

probabilité n'est nullement l'*à peu près :* le mathématicien la mesure et la calcule. Par là il apporte aux sciences supérieures, et notamment à la sociologie, le plus précieux concours ; qui dit statistique dit par là même mathématiques. Appliquer le calcul des probabilités aux sciences sociales, c'est une belle innovation de Condorcet, raillée vainement par ses contemporains. Il faut donc accepter sans réserves ce que dit d'Alembert de l'art de conjecturer : « L'art de conjecturer est une branche de la logique aussi essentielle que l'art de démontrer, et trop négligée des logiciens ordinaires. Néanmoins, plus l'art conjectural est imparfait de sa nature, plus on a besoin de règles pour s'y conduire ; c'est même, à parler exactement, le seul qui exige des règles ; ajoutons qu'elles sont insuffisantes, si par un fréquent usage on n'apprend à les appliquer avec succès. Pour acquérir cette qualité précieuse de l'esprit, deux choses sont nécessaires : s'habituer aux démonstrations rigoureuses et ne pas s'y borner. Ce n'est qu'en s'accoutumant à reconnaître le vrai dans toute sa pureté, qu'on pourra distinguer ensuite ce qui en approchera plus ou moins, et la seule chose qu'on ait à craindre, c'est que l'habitude trop grande et trop continue du vrai absolu et rigoureux, n'émousse le sentiment sur ce qui ne l'est pas ; des yeux ordinaires, trop habituellement frappés d'une lumière vive, ne distinguent plus les gradations d'une lumière faible et ne voient que des ténèbres où d'autres entrevoient encore quelque clarté. L'esprit qui ne reconnaît le vrai que lorsqu'il en est directement frappé, est bien au-dessous de celui qui sait non seulement le reconnaître de près, mais encore le pressentir et le remarquer dans le lointain à des caractères fugitifs. C'est là ce qui distingue principalement l'esprit *géométrique*, applicable à tout, d'avec l'esprit purement *géomètre*, dont le talent est restreint à une sphère étroite et bornée. Le seul moyen d'exercer avantageusement l'un et l'autre, et de les faire marcher comme d'un pas égal, est de ne pas borner ses recherches aux seuls objets susceptibles de démonstration ; de conserver à l'esprit sa flexibilité, en ne le tenant point toujours courbé vers les lignes et les calculs, et en tempérant l'austérité des mathématiques par des études moins sévères ; de s'accoutumer enfin à passer sans peine de la lumière au crépuscule (1). »

(1) D'Alembert, *Éléments de philosophie*, chap. V, Logique.

CHAPITRE II

LA MÉTHODE DES SCIENCES DE LA NATURE

I. Objet des sciences de la nature. — L'ensemble des sciences de la nature. — Les sciences physiques. — Les sciences naturelles.
II. Les faits : observation et expérimentation. — Constater, supposer, vérifier. — L'observation. — Limites des sens et équation personnelle.
III. L'expérimentation. — L'observation provoquée et l'idée directrice. — Règles de l'expérimentation. — Les « faits prérogatifs ». — Les tables de Bacon.

I

OBJET DES SCIENCES DE LA NATURE.

L'ensemble des sciences de la nature. — Sciences physiques, sciences naturelles, deux expressions qui devraient, d'après leur étymologie, désigner indifféremment toutes les sciences de la nature, puisque l'une vient du grec, l'autre du latin, et que les deux mots grec et latin signifient également la nature. Toutefois l'usage en a décidé autrement et exige que l'on distingue les sciences physiques, c'est-à-dire la physique proprement dite et la chimie, des sciences naturelles, c'est-à-dire de la géologie, de la minéralogie, de la botanique et de la zoologie. Dans un certain sens on pourrait dire que toutes les sciences, et les mathématiques elles-mêmes, sont des sciences de la nature, puisque toute science débute par l'observation des phénomènes naturels. La distinction précise sera cherchée dans la méthode, et l'on ne devra pas se contenter de dire que les mathématiques sont les sciences de l'abstrait et les sciences de la nature celles du concret : il y a, comme l'a vu M. Spencer, des sciences abstraites-concrètes, ou plutôt, comme le soutenait Aug. Comte, toute science est à la fois abstraite et concrète, et l'astronomie, par exemple, est

abstraite par son côté purement mathématique, puisque le calcul y joue le principal rôle, et concrète par son côté expérimental, puisque, sans l'observation préalable, le calcul manquerait de base et ne saurait où se prendre. Mais dès que vous considérez la méthode plus que l'objet des sciences de la nature, tout s'éclaircit : elles sont par excellence des sciences inductives, des sciences de faits et de lois, car l'induction est le raisonnement qui part des faits et s'élève aux lois. Ce serait subtiliser inutilement que de soutenir d'un côté qu'il y a même dans les mathématiques des faits qui servent de point de départ, et par conséquent une certaine induction ou généralisation qui étend à tous les corps semblables, à toutes les sphères, à tous les cônes, à tous les cylindres, les propriétés que l'on a découvertes en raisonnant sur telle sphère, tel cône, tel cylindre, et, d'un autre côté, que les sciences de la nature ne s'interdisent nullement la déduction, puisqu'il est permis de descendre des lois aux faits, et que même l'idéal de ces sciences serait, comme l'a si bien vu Descartes, de devenir purement déductives : tout cela peut être vrai dans une certaine mesure, mais ce qui est plus clair et plus vrai, c'est que l'attitude de l'esprit en face des abstractions mathématiques et des objets concrets des sciences de la nature est tout à fait différente, puisque dans un cas il déduit après avoir construit, tandis que, dans l'autre cas, il induit après avoir observé.

C'est donc dans la méthode et ses procédés qu'il faut chercher un criterium pour distinguer les sciences de la nature des sciences mathématiques. Au surplus, rien de plus vague que cette désignation, *la nature*, et si nous demandons à Buffon, qui savait cependant définir, ce qu'il faut entendre par là, voici ce qu'il nous répondra : « La Nature est le système des lois établies par le Créateur pour l'existence des choses et pour la succession des êtres. La Nature n'est point une chose, car cette chose serait tout ; la Nature n'est point un être, car cet être serait Dieu. Mais on peut la considérer comme une puissance vive, immense, qui embrasse tout, qui anime tout, et qui, subordonnée à celle du premier Être, n'a commencé d'agir que par son ordre, et n'agit encore que par son concours ou son consentement. Cette puissance est, de la puissance divine, la partie qui se manifeste ; bien différente de l'art humain, dont les productions ne sont que des ouvrages morts, la Nature est elle-même un ouvrage perpétuellement

vivant, un ouvrier sans cesse actif, qui sait tout employer, qui, travaillant d'après soi-même, toujours sur le même fonds, bien loin de s'épuiser, le rend inépuisable. Le temps, l'espace et la matière sont ses moyens, l'univers son objet, le mouvement et la vie son but. » Négligeant les affirmations métaphysiques de cette magnifique définition, nous trouvons que l'idée de nature se décompose en trois autres idées : des *faits* toujours changeants et incessamment renouvelés; des *lois* immuables de simultanéité et de succession des êtres; des *causes* toujours actives et agissantes dont l'énergie est réglée par des lois et produit à leur heure et en leur lieu tous les phénomènes de l'univers.

Un jour viendra-t-il où nous serons dispensés d'observer et d'induire, parce que l'esprit humain, fort de ses découvertes antérieures, sera devenu assez puissant pour déduire tous les phénomènes d'une loi générale et génératrice? Cette loi à peine entrevue encore dont dérivent toutes choses, est-ce un idéal réalisable ou bien une utopie chimérique? Nul ne peut le dire en toute certitude. Galilée et Képler ont trouvé les lois de la chute des corps à la surface de la terre et celles des révolutions des planètes autour du soleil; Newton fit voir que ces lois n'étaient que des cas particuliers de la grande loi de l'attraction universelle dont il est possible de les déduire et qui les explique. Voilà un exemple de ces synthèses et pour ainsi dire de ces emboîtements de lois qui nous font penser à une loi unique, dont toutes les autres seraient dérivées. Descartes avait cru saisir cette loi génératrice : avec de la matière et du mouvement, il construisait son monde tout géométrique et tout mécanique. Plus audacieux encore, un philosophe allemand de notre siècle, Hegel, crut trouver la loi suprême qui, de l'idée posée à l'origine des choses, faisait sortir la nature et l'histoire et permettait de déduire la science en se passant de l'étude directe des faits naturels et historiques. L'illusion géométrique de Descartes et le rêve métaphysique de Hegel demeurent comme des tentations perpétuelles de la pensée, tentations dont il faut se défier, car, si nous pouvons, selon un mot de Descartes, nous rendre « maîtres et possesseurs de la nature », il ne faut jamais oublier que c'est en ne perdant jamais de vue l'aphorisme de Bacon, d'après lequel « l'homme ne commande à la nature qu'en lui obéissant ». Ce ne sont pas des aîles, dit encore Bacon, qu'il

faut attacher à l'esprit, ce sont des semelles de plomb pour le retenir sur le terrain solide des faits. Un philosophe contemporain résume dans une belle formule l'idéal cartésien et hégélien : « Au suprême sommet des choses, au plus haut de l'éther lumineux et inaccessible, se prononce l'axiome éternel ; et le retentissement prolongé de cette formule créatrice compose, par ses ondulations inépuisables, l'immensité de l'univers. Toute forme, tout changement, toute idée est un de ses actes. Elle subsiste en toutes choses, et elle n'est bornée par aucune chose. La matière et la pensée, la planète et l'homme, les entassements de soleils et les palpitations d'un insecte, la vie et la mort, la douleur et la joie, il n'est rien qui l'exprime tout entière. Elle remplit le temps et l'espace et reste au-dessus du temps et de l'espace ; elle n'est point comprise en eux, et ils dérivent d'elle. Toute vie est un de ses moments, tout être est une de ses formes ; et la série des choses descendent d'elle, selon des nécessités indestructibles reliées par les divers anneaux de sa chaîne d'or (1). » Cela est assurément fort beau, mais d'une beauté plutôt poétique que scientifique : cette science déductive de l'univers sera à la portée de l'homme quand l'homme sera devenu dieu. A qui n'a pas d'ailes pour voler, il faut des escaliers pour monter aux étages supérieurs de la maison.

Les sciences physiques. — Pour parler sans figures, il faut recueillir patiemment les faits et s'élever graduellement aux lois. Aristote avait donné la théorie de la déduction ou du syllogisme : Bacon mit entre les mains des savants ce qu'il appelle non sans raison le « nouvel instrument », l'induction déjà pratiquée par Galilée. Pour bien comprendre la portée de cette révolution dans la méthode, considérons d'abord les sciences physiques, c'est-à-dire la physique proprement dite, étude des propriétés des corps qui ne modifient pas leur constitution intime, et la chimie, étude des propriétés qui modifient la constitution intime des corps. Il est possible que les propriétés physiques, la pesanteur, la lumière, l'électricité, le magnétisme, et les propriétés chimiques, les affinités et les répulsions moléculaires, soient dans leur fond ultime réductibles

(1) *Les philosophes français au* XIX*e siècle.*

aux lois générales de la mécanique : mais que gagnerions-nous à opérer d'ores et déjà cette réduction, puisque, impuissants encore à déduire les unes des autres, nous serions réduits à une contemplation stérile du grand principe de la conservation et de la transformation de la force? Pressentir, deviner, entrevoir, ce n'est pas savoir.

On ne saurait trop insister sur cette idée qu'en physique il faut observer et non pas déduire, et que la méthode mathématique, excellente et parfaite dans les sciences qui la comportent, est défectueuse et dangereuse en physique. Voyez par exemple comment un savant du XVIe siècle, le grand médecin J. Fernel, conçoit la science : « L'analyse, dit-il, fut toujours l'instrument des philosophes qui eurent à cœur de donner des démonstrations rigoureuses. Ce fut la méthode d'Euclide en géométrie et en arithmétique, de Ptolémée en astronomie, d'Aristote en philosophie, méthode toute-puissante qui leur permit de donner à la science un fondement inébranlable, de découvrir des vérités qui étonnent le vulgaire comme des prodiges ou des fables (1). » Aussi de quelle manière va-t-il procéder? Il va d'abord définir les quatre éléments, le chaud, le froid, le sec et l'humide; il va chercher quel est le premier chaud, c'est le feu, le premier froid, c'est l'eau, le premier sec, c'est la terre, le premier humide, c'est l'air; voilà des spécimens de ses définitions, prétendues analogues aux définitions géométriques ; il va donc en déduire et sa science, et son art, et tant pis pour ses malades si l'air n'est pas le premier humide ni l'eau le premier froid! Il est sûr de sa méthode, parce qu'elle est celle des anciens : « Notre esprit, dit-il, lorsqu'il est dégagé de l'être, perçoit distinctement les substances comme en plein et à nu, et a de toutes choses une lumineuse intuition... possédant je ne sais quel ferment divin, une féconde réminiscence qui l'enflamme d'un insatiable désir d'apprendre et de connaître. » Qui ne voit que ce n'est point là l'histoire, mais le roman de la nature : c'est l'araignée tissant laborieusement sa toile fragile tout entière tirée de sa propre substance. Avec des idées préconçues pour matériaux, le plus habile architecte ne pourra faire qu'un magnifique palais d'idées.

Essayons maintenant de saisir sur le vif la transition de l'an-

(1) J. Fernel, *Physiologie*, chap. I.

cienne physique à la physique moderne. Un peu plus d'un siècle après J. Fernel, le physicien E. Mariotte écrit dans son *Essai de logique* : « Il faut prendre garde de ne point tomber en ces défauts, et particulièrement de ne pas prendre de faux principes en cherchant trop curieusement les causes des effets naturels : car enfin, il vaut mieux se contenter d'une belle et ample histoire des effets de la nature, connus par des expériences certaines, quoiqu'on ne sache pas toutes les causes, que de perdre son temps à vouloir établir de fausses hypothèses pour tâcher d'expliquer les plus difficiles, comme le ressort des corps, la vertu de l'aimant, etc., et de faire ensuite de faux raisonnements, qui empêchent l'avancement de la physique (1). » Ce dernier trait porte directement contre Descartes. On ne saurait mieux caractériser la physique moderne : *c'est une belle et ample histoire des effets de la nature, connus par des expériences certaines;* j'ajoute (puisque le nom de Mariotte éveille immédiatement l'idée de loi) : *et rapportés par la méthode inductive à leurs lois générales.* Le danger serait en effet d'aller immédiatement à l'autre extrême et, par une timidité excessive, de réduire la science expérimentale à un pur et stérile empirisme. Que les volumes des gaz soient en raison inverse des pressions qu'ils supportent, ce n'est pas un simple fait, c'est une loi : les faits qui servent à démontrer la loi sont passagers, elle est permanente et régira l'avenir comme le présent et le passé.

Les sciences naturelles. — Ce qui vient d'être dit des sciences physiques s'applique entièrement aux sciences naturelles, qui en diffèrent par leur objet, mais nullement par leur méthode. Cet objet est double : d'un côté les êtres dépourvus de vie, objets de la géologie ou science de la terre, et de la minéralogie ou science des minéraux ; d'un autre côté les êtres vivants, objets de la biologie ou science de la vie qui comprend la botanique, étude des plantes, et la zoologie, étude des animaux, l'une et l'autre divisées en anatomie et physiologie, c'est-à-dire étude de la structure et étude des fonctions. La seule remarque préliminaire qu'il importe de faire ici, c'est la complexité croissante que les sciences naturelles nous offrent : d'abord, comme les sciences physiques, elles impliquent les lois mathé-

(1) *Essai de logique*, p. 142, éd. de 1678.

matiques, car tous les êtres, vivants ou non vivants, sont soumis aux lois du « nombre et du poids » ; ensuite elles impliquent les sciences physiques, car dans les êtres qu'elles étudient les éléments sont physiques et chimiques, et si les lois se combinent avec des lois nouvelles, elles ne changent pas pour cela de nature ; l'estomac de l'homme, par exemple, est une cornue vivante, ses membres des mécanismes de leviers, ses yeux un instrument d'optique, etc. ; enfin elles nous offrent un fait nouveau absolument irréductible, la vie, qu'il est impossible d'expliquer par des phénomènes physico-chimiques. — Toutefois nous ne distinguerons pas une méthode des sciences physiques et une méthode des sciences naturelles : la seule différence consiste dans l'emploi prédominant de tel ou tel procédé, non dans l'emploi nouveau de procédés différents ; elle consiste surtout dans les difficultés plus nombreuses et plus délicates qui surgissent aussitôt qu'on observe les phénomènes de la vie. La méthode des sciences de la nature que nous allons étudier dans le détail peut donc s'appeler presque indifféremment méthode d'*observation*, méthode *expérimentale* ou méthode d'*induction ;* mais cette dernière dénomination est préférable, parce que toute science de la nature est essentiellement ou tend à devenir un système de lois obtenues par induction. L'induction est le procédé caractéristique de cette méthode : l'observation et l'expérimentation la préparent, les classifications la résument, l'analogie n'en est qu'une extension et l'hypothèse a été souvent définie une induction anticipée.

II

LES FAITS : OBSERVATION ET EXPÉRIMENTATION.

Constater, supposer, vérifier. — On pourrait résumer toute la méthode inductive en trois mots, constater, supposer, vérifier. A vrai dire, l'observation, qui est un procédé de cette méthode, n'est pas une opération plus simple que la méthode elle-même, et il ne suffit pas de dire, avec Cuvier, que l'observation écoute la nature et que l'expérimentation l'interroge et la force à se dévoiler : il faut encore décomposer l'observation

même, qui est une forme de l'interrogation. Le savant ne voit la nature telle qu'elle est, semble-t-il, que s'il se débarrasse de toute idée préconçue : en réalité, il ne voit bien que ce qu'il regarde à travers une idée. Mais il faut que cette idée elle-même soit suggérée par l'observation et vérifiée par une contre-épreuve. Prenons un cas très simple, et supposons qu'il s'agisse de connaître la distance qui sépare le point A du point B sans la mesurer : l'œil suit la ligne de A en B ; immédiatement une distance est inférée ; puis vient la contre-épreuve de vérification, quand l'œil suit la ligne de B en A. Cette simple opération est si naturelle et si spontanée, qu'il faut une certaine attention pour en distinguer nettement les trois phases. Nous savons déjà que voir n'est pas regarder, ni entendre écouter, ni toucher palper, etc. : or ce qui distingue la seconde série d'actes sensoriels, c'est précisément l'attitude attentive de l'esprit caractérisée par les trois phases presque simultanées qui viennent d'être décrites.

Aussi l'animal, l'homme d'esprit inerte, le distrait incurable, n'observent-ils jamais ; ils constatent, et voilà tout. Ils ne sont pas même des appareils enregistreurs. Les photographies instantanées des objets se peignent sur leur rétine, mais ils ignorent totalement l'art de les fixer. Bacon a comparé l'expérience à une chasse, « la chasse de Pan », c'est-à-dire la lutte contre les ruses de la nature qui fuit et se dérobe : le bon chasseur ne va pas à travers champs où le hasard le mène, encore moins est-il un aveugle qui marche en tâtonnant ; il a comme son chien une sorte de flair, mais c'est le flair de l'intelligence qui constate, suppose et vérifie. Toute observation est donc un calcul, et le hasard, qui n'est qu'un mot, ne peut jamais devenir un guide. Dans la société, les caractères se décèlent et se dévoilent par toutes sortes de signes, mais il faut être La Bruyère pour les observer. Il faut, pour observer scientifiquement, avoir fait un apprentissage : aussi les savants font-ils très peu de cas d'un fait recueilli par un homme qui n'a pas appris à observer.

L'observation. — L'observation porte sur les faits, dit-on : rien ne serait plus clair, si la définition du fait était nettement posée. Chevreul a écrit tout un livre pour définir ce mot que l'on croit si clair (1). Il arrive à cette conclusion inattendue, qu'en

(1) *Lettres à M. Villemain.*

réalité nous ne connaissons pas de faits simples, mais des abstractions tirées des faits, ou bien des faits complexes que nous prenons pour un fait simple. « L'appréciation du fait » est du ressort du jury ; la difficulté de cette appréciation résulte de ce que « le fait » n'est pas un, mais multiple, puisqu'un assassinat, par exemple, enveloppe autant de faits à apprécier qu'il y a de circonstances distinctes mises en évidence par l'instruction. » Qu'est-ce qu'un fait en physique? Chevreul prétend que « c'est une propriété; puisque nous ne connaissons la matière que par des *propriétés*, *causes* immédiates ou éloignées de tous les phénomènes qu'elle présente à notre observation, évidemment ces *propriétés* existent, elles sont des *vérités*, des *faits* ». Or une propriété que nous étudions à l'exclusion des autres est une abstraction, et c'est en conséquence cette abstraction, une fois parfaitement définie, qui devient une vérité, un fait précis. Donc observer, c'est percer au delà des apparences, c'est analyser, choisir, abstraire, idéaliser. Dans ce sens, c'est expérimenter sur sa propre pensée et, idéalement, sur les objets, puisque par cela seul que nous faisons abstraction de tout ce qui les entoure, nous les plaçons dans des circonstances nouvelles. Tout le monde a vu osciller une lampe ou tomber une pomme : il fallait être Galilée pour idéaliser le fait et y voir les lois du pendule et la théorie de la gravitation. Le fait ne vaut que par le cortège de pensées qu'il provoque. C'est ce qui fait dire à Cl. Bernard : « Le fait brut n'est pas scientifique. » L'observation n'est donc pas le premier coup d'œil jeté sur les choses, c'est la première démarche de l'entendement qui s'oriente vers la science. Le fait est semblable au caillou qui tombe sur la nappe d'eau : il forme des cercles concentriques d'idées dont les ondulations s'étendent indéfiniment. Bref, l'observation enveloppe l'abstraction et déjà idéalise la nature.

Limites des sens et équation personnelle. — Il ne faudrait pas croire que c'est l'emploi ou l'absence d'instrument qui distinguent l'expérimentation de l'observation. L'instrument n'est qu'un adjuvant ou un suppléant et ne change pas la nature du procédé : la percussion et l'auscultation font percevoir au médecin des signes presque imperceptibles, mais les sens ont des limites assignées qu'ils ne peuvent dépasser; le télescope nous fait pénétrer dans l'infiniment grand, le microscope

dans l'infiniment petit ; le thermomètre et l'hygromètre rendent visibles et mesurables des modifications insensibles au sens du toucher ; tous les instruments ne changent rien à la nature du procédé, et s'ils donnent plus d'exactitude et de précision à l'observation, ils n'en font nullement une expérimentation. Il est clair que l'observateur doit connaître à fond les instruments qu'il emploie, les approprier à l'usage qu'il en fait, vérifier et contrôler leur exactitude, savoir enfin dans quelles limites, puisque la précision absolue ne peut être obtenue, les instruments dits de précision exposent aux erreurs. Un millième de millimètre en trop ou en moins près du centre d'un cadran ou d'un rapporteur peut donner lieu, si le rayon considéré est grand, à des erreurs énormes. Il faut faire ici comme en arithmétique et s'arranger de manière à ne jamais multiplier l'erreur.

Quand on ajoute que le savant doit être à lui-même son propre ouvrier et fabriquer ses instruments, on va peut-être trop loin ; qu'il les imagine et qu'il en donne le plan avec toutes les indications nécessaires à d'excellents ouvriers, ce sera plus sûr, dans beaucoup de cas, que de se faire ouvrier lui-même et peut-être ouvrier médiocre. Un poète pourrait aussi imprimer lui-même ses vers, mais très souvent il ne s'entendra pas même à corriger les épreuves, et le premier prote venu s'en tirera mieux que lui. Si la fatigue qu'occasionna la réalisation matérielle de la machine arithmétique fut la cause initiale de la maladie de Pascal, mieux eût valu que la machine arithmétique ne fût jamais construite. Il y a cependant tels instruments qui sont des merveilles et dont on pourrait dire que ce sont des savants eux-mêmes, moins les imperfections inhérentes à la nature humaine. La photographie instantanée décompose et immobilise le galop du cheval, le vol de l'oiseau. Le météorographe qui enregistre la direction et la vitesse du vent, la hauteur barométrique, l'heure de la pluie, le degré d'humidité de l'air et la quantité de pluie tombée, le tout sur un même tableau, de manière à mettre en évidence les relations réciproques de tous ces faits ; les instruments enregistreurs qui racontent pour ainsi dire le cours de la maladie et l'effet des remèdes, et tracent les courbes qui indiquent la fréquence du pouls, la température des différentes parties du corps, la nature de la respiration, etc. ; ces instruments, dis-je, offrent toutes les qualités du bon observateur, parce qu'ils reflètent celles du savant

qui les a inventés; ils n'ont point d'idées préconçues et sont exempts de préjugés et de préventions, leur impartialité et leur exactitude sont au-dessus du soupçon, leur attention, leur patience et leur adresse, si l'on peut par métaphore leur accorder ces qualités toutes humaines, sont infatigables et infaillibles. En construisant les instruments enregistreurs, le savant nous donne donc une excellente leçon de logique et nous montre ce que doit être le bon observateur, pourvu qu'on n'oublie pas qu'à cette matière il faut une pensée, une âme à ce corps, et qu'en définitive, si l'instrument constate et même vérifie, l'intelligence seule suppose, prévoit et dirige toute l'expérience par ses hypothèses représentatives et explicatives.

Il faut surtout que l'observateur connaisse l'instrument des instruments, c'est-à-dire qu'il se connaisse lui-même, car les illusions des sens et de l'esprit sont sans cesse à redouter (1) : deux lignes parallèles coupées par des obliques formant deux à deux des angles aigus dont la pointe est située entre les deux parallèles, paraissent se rapprocher à leurs extrémités; deux rangées d'arbres parallèles produisent le même effet; l'œil qui a longtemps regardé une couleur, répand sur les objets environnants la complémentaire de cette couleur; quand l'eau courbe un bâton, la raison le redresse; tantôt nous avons des illusions qui modifient l'aspect des objets en leur substituant des images dont l'esprit est préoccupé ou qu'il produit spontanément, tantôt même des hallucinations qui créent de toutes pièces des objets imaginaires. Quand nous croyons voir simplement, nous jugeons, nous raisonnons d'une manière inconsciente : nous ne voyons pas la distance des objets, nous l'inférons d'après leur diamètre apparent, la dégradation des teintes, l'angle plus ou moins aigu formé par la convergence des deux yeux et rendu sensible par les mouvements musculaires, le nombre et la distance des objets interposés, une foule d'autres indices que nous interprétons avec une précision et une finesse incroyables. Les erreurs de la vue viennent de ce que tantôt l'un, tantôt l'autre de ces indices nous manquent ou sont mal interprétés. Il faut que l'observateur connaisse ces minutieux détails. Dessinez un rideau en représentant ses plis par de simples lignes divergentes : par le seul effet de votre

(1) Voy. le livre de M. James Sully, *Les illusios des sens et de l'esprit.*

volonté, vous pouvez voir ces plis tantôt en relief, tantôt en creux ; il en est de même d'une peinture en grisaille que vous pouvez voir, selon votre fantaisie, en relief ou en creux, bien qu'elle ne soit ni l'un ni l'autre. Tracez un modèle plat d'ombrelle, formé de huit secteurs alternativement blancs et rouges : vous verrez à volonté une ombrelle, une croix de Malte rouge sur un fond blanc, une croix de Malte blanche sur un fond rouge.

Il n'y a pas longtemps que l'on connaît cette curieuse cause d'erreurs que l'on nomme l'*équation personnelle :* les astronomes qui sont chargés de noter le passage d'une étoile au point précis de la croisée des fils à l'objectif d'une lunette, doivent savoir que, selon leur puissance d'attention, le degré de vivacité de leurs impressions, l'état de leurs nerfs, le moment de leur digestion, ils devanceront ou laisseront passer l'instant précis du battement de la seconde par le pendule. Ils sont eux-mêmes des instruments enregistreurs dont il importe de connaître le degré précis d'approximation et de corriger les erreurs inévitables : ainsi l'image rétinienne n'est pas portée instantanément au cerveau et la vitesse du courant nerveux est loin d'être comparable à celle de la lumière ou de l'électricité ; il en résulte que, dans certaines expériences délicates, il faut tenir compte du temps employé pour le parcours de l'impression dans le nerf afférent ou sensible, et de la réaction dans le nerf efférent ou moteur. A propos de l'observateur aveugle des mœurs des abeilles F. Huber, Cl. Bernard dit avec raison qu'il ne suffit pas d'avoir un bon instrument dans les mains, qu'il faut avoir aussi une bonne idée directrice dans l'esprit. Il faut ajouter que l'organisme est l'instrument des instruments, et que son idée directrice est l'intelligence tout entière : c'est toujours l'intelligence qui observe et c'est à elle qu'incombe la tâche non seulement d'inventer les instruments, mais de guider et de rectifier ceux que la nature lui a donnés, les organes des sens, façonnés, semble-t-il, pour l'utilité pratique beaucoup plus que par la précision scientifique, et qui sont loin d'être des instruments de précision.

Resterait à indiquer en quelques mots les qualités morales de l'observateur que nous réduisons à deux, la sincérité et le courage : une sincérité poussée jusqu'à la candeur, et un courage qui peut aller jusqu'à l'héroïsme. Il faut que le savant soit

toujours prêt à faire à la vérité le sacrifice de ses convictions les plus chères et de ses théories les mieux élaborées, qu'il dise « je me suis trompé » avec la même candeur que Turenne disait ingénument « j'ai été battu ». La recherche scientifique, que Bacon a comparée à une chasse, ressemble aussi quelquefois à la guerre : le chimiste qui manie les explosibles, le physiologiste qui expérimente les poisons, le médecin qui étudie les maladies infectieuses, ou s'expose, en disséquant, à la piqûre anatomique qui peut être mortelle, M. Pasteur qui donne la rage aux animaux et la guérit chez l'homme, Crocé et Spinelli qui s'élevèrent en ballon au delà des limites de l'air respirable et payèrent de leur vie leur audace scientifique, continuent la tradition des Empédocle et des Pline victimes de leur passion d'observer. On peut prédire à coup sûr que la science ne cessera jamais d'avoir ses héros et ses saints. Il y a une autre forme du courage scientifique : heurter les préjugés de son temps, confondre la science ou plutôt l'ignorance traditionnelle, publier des faits nouveaux ou extraordinaires destinés inévitablement à provoquer l'accusation de crédulité ou de charlatanisme, susciter ainsi des polémiques violentes et de puissantes inimitiés, c'est le lot ordinaire des inventeurs et des novateurs, épreuve quelquefois plus dure que de perdre un œil et un doigt dans une expérience, comme Dulong quand il découvrit le chlorure d'azote (1).

III

L'EXPÉRIMENTATION.

L'observation provoquée et l'idée directrice. — On vient d'écrire le mot « expérience » : ce n'est point par une

(1) Paroles de M. Pasteur le jour de son jubilé à la Sorbonne, le soixante-dixième anniversaire de sa naissance : « Jeunes gens, jeunes gens, confiez-vous à ces méthodes sûres, puissantes, dont nous ne connaissons encore que les premiers secrets. Et tous, quelle que soit votre carrière, ne vous laissez pas atteindre par le scepticisme dénigrant et stérile, ne vous laissez pas décourager par les tristesses de certaines heures qui passent sur une nation. Vivez dans la paix même des laboratoires et des bibliothèques. Dites-vous d'abord : Qu'ai-je fait pour mon instruction ? Puis, à mesure que vous avancerez : Qu'ai-je fait pour mon pays? jusqu'au moment où vous aurez peut-être cet immense bonheur de penser que vous avez contribué en quelque chose au progrès et au bien de l'humanité. Mais que les efforts soient plus ou moins favorisés par la vie, il faut, quand on approche du grand but, être en droit de se dire : J'ai fait ce que j'ai pu. » (27 décembre 1892.)

méprise ou une inexactitude de langage, bien que l'expression « faire des expériences » soit exactement synonyme d'« expérimenter ». Mais on définit souvent l'expérimentation une observation provoquée, et dès lors la ligne de démarcation entre l'observation et l'expérimentation est assez difficile à tracer. Nous savons déjà que l'observateur, s'il ne modifie pas l'objet observé, s'il ne change pas les conditions dans lesquelles il se présente, l'examine toutefois sous divers points de vue en faisant varier, pour ainsi dire, l'angle d'incidence de l'attention. Nous savons aussi que l'observation n'est pas un acte simple, mais, comme l'expérimentation, comprend trois moments successifs : constater, supposer, vérifier. Quel est donc le trait caractéristique et, pour ainsi parler, la différence spécifique de l'expérimentation? Pour répondre à cette question, il suffit de bien comprendre le mot « provoquer » : l'expérimentateur provoque la nature, non pas dans ce sens qu'il ferait naître un fait nouveau, cela dépasse sa puissance et ce n'est pas ainsi qu'il faut comprendre l'expression « faire violence à la nature » et la comparaison baconienne de la nature avec Protée, ce dieu de la mythologie qui prenait toutes sortes de formes et ne se laissait deviner que vaincu et désarmé. Mais si le fait n'est pas nouveau, créé de toutes pièces, les circonstances où il se présente sont nouvelles et préparées par l'expérimentateur. La nature ne nous donne pas isolément de l'oxygène et de l'hydrogène ; surtout elle ne réunit pas ces deux gaz dans les proportions exactes où, en se combinant, ils produisent de l'eau ; enfin, elle ne fait pas jaillir à point nommé dans une éprouvette l'étincelle électrique qui doit déterminer la combinaison : voilà pourquoi le chimiste qui fait la synthèse de l'eau ne se contente pas d'observer, il expérimente. Il importe toutefois de remarquer que l'observation est toujours le point de départ de l'expérimentation, et qu'une fois que l'expérimentateur a provoqué et préparé les conditions requises pour la production du phénomène, il ne lui reste plus qu'à observer.

Ici se pose un problème intéressant que fait naître l'équivoque et le sens métaphorique du mot « provoquer ». Y a-t-il des sciences expérimentales et des sciences de pure observation? Nous le résoudrons en déclarant que toutes les sciences de la nature ou du réel sont expérimentales, que dans l'observation même telle qu'on la définit il y a déjà de l'expérimentation. Faire naître les circonstances, avoir en sa puissance les phénomènes, les

manier à son gré en supprimant ou en faisant varier quelques-unes de leurs conditions, employer toutes sortes d'instruments pour mettre les faits à la torture, tout cela c'est la caractéristique extérieure de l'expérimentation, ce n'est pas son essence. Son essence, c'est l'idée directrice, l'idée expérimentale, comme dit Cl. Bernard, qui inspire et qui suggère tous ces artifices : l'expérimentation est essentiellement la vérification, par des moyens appropriés et combinés, d'une idée préconçue. Voilà pourquoi l'on peut dire que l'astronome expérimente, tout comme le physicien, le chimiste et le physiologiste : il ne tient pas dans sa main les astres qu'il étudie et se sent radicalement impuissant à modifier leur trajectoire, mais il possède des moyens sûrs d'enchaîner la nature, qui sont le calcul et l'hypothèse. Képler *suppose* que les trajectoires des planètes sont des ellipses, et non des cercles comme on l'admettait avant lui, et cherche à vérifier son hypothèse ; il se trompe dans ses calculs et rejette pour un temps l'idée vraie qui lui était apparue comme un éclair ; surviennent les observations de Tycho-Brahé complétant celles de Képler lui-même ; nouveaux calculs qui le mettent en possession de sa troisième loi : les carrés des temps des révolutions des planètes sont proportionnels aux cubes des grands axes de leurs orbites. Képler note la date capitale, et c'est précisément celle du jour où surgit dans son esprit l'hypothèse, le 8 mars 1618, puis il conclut en ces termes : « Depuis huit mois, j'ai vu le premier rayon de lumière ; depuis trois mois, j'ai vu le jour ; enfin, depuis peu, j'ai vu le soleil de la plus admirable contemplation (1). » Cette vérification active et préméditée d'une hypothèse, cette transformation graduelle d'un simple rayon de lumière en un jour brillant, dira-t-on que c'est simplement une observation? Non ; Képler enchaîne la nature dans le réseau de plus en plus serré de ses idées, et ses calculs ressemblent à des évocations qui forcent, pour ainsi dire, les astres à descendre du ciel visible dans le ciel astronomique, qui n'a pourtant de réalité que par la pensée.

Autre exemple : c'est en 1666 que la loi de la gravitation s'offrit pour la première fois à la pensée de Newton ; il en déduisit d'abord les conséquences pour la lune, mais les résultats ne concordèrent point avec les observations ; il renonça

(1) *Harmonies du monde*. Cf. E. Naville, *La logique de l'hypothèse*.

pour un temps à sa théorie, mais l'idée n'avait pas brillé en vain dans son esprit; en 1670, il apprend que l'Académie des sciences de Paris venait d'obtenir une nouvelle mesure du méridien, différente de celle qui avait servi de base à ses calculs; son émotion est si intense, qu'il se sent incapable de reprendre lui-même ses calculs et qu'il en charge un ami : Newton poussa un cri de joie, toutes ses prévisions étaient réalisées et son hypothèse pour toujours vérifiée (1). Voilà encore l'expérimentation saisie dans sa nature intime : c'est bien la vérification, par des moyens appropriés et combinés, d'une idée suggérée par l'observation, mais que l'observation ne contenait pas, puisqu'elle avait été faite des milliers de fois et toujours en vain. « Sur la terre, dit Laplace, nous faisons varier les phénomènes par des expériences; dans le ciel, nous déterminons avec soin tous ceux que nous offrent les mouvements célestes (2). » Quoi que puisse dire le célèbre astronome, les mouvements célestes ne *s'offrent* pas toujours à l'observation, puisqu'il les prévoit et les devine : la planète de Le Verrier ne s'est offerte à nos regards que le jour où le calcul a déterminé avec une précision rigoureuse le point du ciel où il fallait braquer les lunettes. Le Verrier avait calculé, un astronome de Berlin fit l'expérience, mais le mérite de la découverte reste entière à l'astronome français, qui avait conçu et vérifié « l'idée expérimentale ». Il n'y a donc pas de sciences purement « expectantes et contemplatives », elles sont toutes plus ou moins « actives et conquérantes », c'est-à-dire expérimentales.

Empruntons au plus illustre des expérimentateurs, à Cl. Bernard, un exemple complet d'expérimentation, pour y découvrir les différentes phases que traverse l'esprit. Et d'abord, constatons que la théorie précédente est exactement conforme à sa doctrine : « Un médecin, dit-il, qui observe une maladie dans diverses circonstances, qui raisonne sur l'influence de ces circonstances, et qui en tire des conséquences qui se trouvent contrôlées par d'autres observations, ce médecin fera un raisonnement expérimental, quoiqu'il ne fasse pas d'expériences... Quand Pascal fit une observation barométrique au bas de la tour Saint-Jacques et qu'il en institua ensuite une autre sur le haut de la tour, on admet qu'il fit une expérience, et cependant

(1) E. Naville, *La logique de l'hypothèse*, p. 37.
(2) Laplace, *Système du monde*, chap. II.

ce ne sont que deux observations comparées sur la pression de l'air, exécutées en vue de l'idée préconçue que cette pression devait varier suivant les hauteurs (1). » Deux observations séparées et en même temps reliées par une conception qui enveloppe une hypothèse et une déduction, telle pourrait être la définition de l'expérimentation : nous retrouvons une seconde fois les caractères qui lui sont propres, car si la première observation peut être passive, la seconde est assurément active, puisqu'elle est déterminée par cette sorte d'activité mentale qui constitue l'hypothèse et la déduction, et c'est dans ce sens que la seconde observation est bien réellement provoquée. — On apporte un jour dans le laboratoire de Cl. Bernard des lapins venant du marché ; le physiologiste constate que leur urine, qu'il voit par hasard sur la table où ils sont déposés, est claire et acide ; cela l'étonne, parce qu'il n'y a que les carnivores dont l'urine ait cet aspect, celle des herbivores étant toujours trouble et alcaline ; le fait observé fait surgir dans l'esprit de Cl. Bernard l'idée que ces animaux se trouvent dans les conditions alimentaires des carnivores, et que, par suite d'une longue abstinence, ils se nourrissent momentanément de leur propre sang. Cette hypothèse formée, il faut la vérifier ; rien de plus simple : donnons de l'herbe à manger aux lapins, leur urine va reprendre l'aspect de celle des herbivores, et c'est ce qui arrive en effet ; cette vérification sera répétée un grand nombre de fois, puis on nourrira les lapins avec du bœuf bouilli et l'on constatera aussitôt que l'urine redevient claire et acide. En expérimentant sur le cheval et d'autres animaux, on aboutira toujours à la même conclusion : *A jeun, tous les animaux se nourrissent de viande*, c'est-à-dire des réserves trophiques emmagasinées dans l'organisme. Voilà la marche de l'esprit : une observation suggestive, une explication hypothétique, un raisonnement déductif fondé sur cette hypothèse, une vérification répétée tantôt sous la même forme, tantôt sous des formes différentes, afin de confronter les conséquences de l'hypothèse avec les faits, et de mettre à l'épreuve l'hypothèse inventée.

Quand Newton disait « je ne feins pas d'hypothèses », il s'abusait donc, car tout raisonnement expérimental implique une supposition ; mais il faut comprendre autrement le mot de

(1) *Introduction à la méthode expérimentale*, p. 31.

Newton : une hypothèse n'est nullement une *fiction* arbitraire, puisqu'elle doit toujours être suggérée par les faits et vérifiée par les déductions. « Une idée anticipée, dit Cl. Bernard, est le point de départ nécessaire de tout raisonnement expérimental. Sans cela on ne saurait faire aucune investigation ni s'instruire ; on ne pourrait qu'entasser des observations stériles. Si l'on expérimentait sans idée préconçue, on irait à l'aventure. »

Mais d'où viennent ces idées qui sont le ferment de l'expérience? Ni Cl. Bernard ni les logiciens ne peuvent nous l'apprendre, car l'esprit souffle où il veut, et le physiologiste qui a le plus souvent été visité par l'esprit d'invention déclare que « c'est un sentiment particulier, un *quid proprium* qui constitue l'originalité, l'invention et le génie de chacun. Une idée neuve apparaît comme une relation nouvelle ou inattendue que l'esprit aperçoit entre les choses. » Pascal disait énergiquement de l'amour que « la cause en est *un je ne sais quoi* et les effets en sont effroyables. Ce je ne sais quoi, si peu de chose qu'on ne peut le reconnaître, remue toute la terre, les princes, les armées, le monde entier. » On voit que Cl. Bernard est obligé de définir l'esprit d'invention dans l'expérience, à peu près dans les mêmes termes : C'est un je ne sais quoi qui bouleverse et renouvelle la science. Ce qu'il ajoute est un peu moins mystérieux et s'accorde parfaitement avec la définition qu'Ampère donnait du génie : la faculté d'apercevoir des rapports ; « tel, disait-il, voit des rapports nombreux où tel autre n'en voit aucun. Les progrès des sciences dans les derniers siècles ont eu pour cause, non pas tant la découverte de nouveaux faits, que l'art d'apercevoir leurs rapports avec leurs conséquences et leurs causes. » La faculté des rapports, c'est la raison : le physicien et le physiologiste sont donc d'accord pour déclarer que la raison est l'âme des découvertes. « Mais comme les sens, ajoute Cl. Bernard, les intelligences n'ont pas toutes la même puissance, ni la même acuité, et il est des rapports subtils et délicats qui ne peuvent être sentis, saisis et dévoilés que par des esprits plus perspicaces, mieux doués et placés dans un milieu intellectuel qui les prédispose d'une manière favorable. » Quant il veut décrire l'acte propre d'invention, il est réduit à employer des expressions presque mystiques qui prouvent simplement que cet acte est indéfinissable et indescriptible : « L'idée neuve apparaît alors avec la rapidité de l'éclair, comme

une sorte de révélation subite; ce qui prouve bien que, dans ce cas, le discernement réside dans un sentiment des choses qui est non seulement personnel, mais qui est même relatif à l'état actuel dans lequel se trouve l'esprit. L'idée expérimentale résulte d'une sorte de *pressentiment* de l'esprit qui juge que les choses doivent se passer d'une certaine manière (1). »

C'est par « l'idée expérimentale » que Cl. Bernard diffère si complètement de son maître Magendie, dont « l'esprit sceptique ne s'émouvait ni des obscurités ni des contradictions apparentes : il continuait à expérimenter et disait toujours ce qu'il voyait; » aussi la découverte de la double racine sensitive et motrice des nerfs lui est-elle encore contestée au profit de Ch. Bell, parce que l'idée neuve ne jaillit pas dans son esprit avec une clarté suffisante. Mais il y a aussi, remarque Cl. Bernard, des expériences « de tâtonnement », des expériences « pour voir », et dût notre raison s'en trouver humiliée, il n'est pas toujours mauvais de compter un peu sur le hasard. On cherche un trésor qu'on ne trouvera peut-être pas, mais on cultive son champ et on s'assure une récolte qui n'est point à dédaigner. « Le physiologiste ne devra pas craindre d'agir même un peu au hasard, afin d'essayer, qu'on me permette cette expression vulgaire, de pêcher en eau trouble. »

Règles de l'expérimentation. — Voilà pourquoi les règles et les remarques de Bacon, bien qu'elles soient aussi impuissantes à communiquer l'art de la découverte et le don d'invention que la rhétorique à donner l'éloquence, ou la science de l'acoustique à faire naître le génie musical, seront toujours très utiles à méditer. « L'expérience guidée ou la chasse de Pan, où il traite des différentes manières de faire des expériences... Les principaux procédés de la méthode expérimentale sont les suivants : variation de l'expérience, prolongation de l'expérience, translation de l'expérience, renversement de l'expérience, compulsion, application et copulation de l'expérience, enfin hasards de l'expérience (2). »

Varier l'expérience, c'est expérimenter successivement sur des objets différents pour s'assurer que les résultats sont identiques : pour savoir si la loi de Mariotte s'applique à tous les

(1) *Introduction à la méthode expérimentale*, p. 43 et 57.
(2) *De la dignité et de l'accroissement des sciences*, sér. V.

gaz, on expérimentera sur l'air, sur l'acide carbonique, l'hydrogène, etc. ; pour savoir si les effets d'un poison comme le curare sont toujours les mêmes, on empoisonnera par le curare divers animaux de même espèce ou d'espèces différentes. — *Prolonger, étendre* l'expérience, c'est tantôt la réitérer, tantôt la faire durer plus ou moins longtemps, et la faire porter sur des quantités plus ou moins grandes. Bacon donne pour exemple la distillation du vin, opération qui pourra se faire en plusieurs fois si l'on distille les produits d'une première distillation, ou durer plus ou moins longtemps, car il n'est pas indifférent pour la qualité de l'eau-de-vie qu'elle ait été obtenue rapidement par une chaleur très active ou lentement par une chaleur modérée. Ce n'est pas le cas de dire que le temps ne fait rien à l'affaire. Il y a aussi des moyens artificiels de la faire *vieillir* rapidement, mais il n'est pas prouvé que le temps ne soit pas un meilleur moyen : l'expérience en décide. Une faible quantité d'oxyde de carbone peut n'être pas appréciable dans un litre d'air et devenir mesurable dans un mètre cube. — *Transférer* l'expérience, c'est la transporter d'un sujet à un autre en se guidant par l'analogie : l'homme a inventé des lunettes pour aider les vues faibles : ne pourrait-on, dit Bacon, imaginer quelque instrument qui, appliqué aux oreilles des personnes un peu sourdes, les aidât de même à entendre? Cet instrument est inventé : c'est le cornet acoustique. De même le microphone est l'analogue du microscope et le téléphone l'analogue du télescope. De même encore on peut appliquer à l'homme, mais non sans d'infinies précautions et sans tenir grand compte des différences, tel remède qui a réussi sur un animal. — *Renverser* l'expérience, c'est faire une analyse après une synthèse ou une synthèse après une analyse. Pour connaître le rôle d'un organe, tantôt on procède par irritation, tantôt par ablation. Pour savoir s'il y a des générations spontanées, M. Pasteur tantôt élimine, tantôt restitue les corpuscules organiques disséminés dans l'atmosphère : leur élimination détruit toute production d'êtres vivants, leur restitution ramène les générations prétendues spontanées, et la conclusion s'impose. — La compulsion, l'application et la copulation de l'expérience sont un peu plus difficiles à définir : la *compulsion* consiste à la pousser jusqu'où elle peut aller, jusqu'à l'anéantissement même ou plutôt la disparition de l'objet. « L'aimant, dit Bacon, attire le fer, tour-

mentez donc l'aimant ; tourmentez aussi le fer, de manière qu'enfin il n'y ait plus d'attraction. Voyez, par exemple, si, l'aimant étant brûlé et macéré dans les eaux-fortes, il se dépouille totalement de sa vertu ou en perd la plus grande partie. » Poussez de même jusqu'au bout la puissance du microscope et du télescope, et donnez à vos instruments toute la portée qu'ils peuvent avoir et que vous laissent espérer les moyens dont vous disposez : notre temps compulse et ne s'effraye pas de la devise qui semble donner l'esprit du mot employé par Bacon : Toujours plus loin. — Quant à l'*application* de l'expérience, ce n'en est, dit Bacon, « qu'une ingénieuse traduction par laquelle on la transporte à quelque chose d'utile » ; telle expérience n'est, comme on dit, qu'une expérience de laboratoire. Il est rare qu'un savant soit doué à la fois de l'esprit d'invention et du don d'application industrielle : il a triomphé dans le laboratoire, il se ruinera dans l'industrie. Bacon dit très justement : « Beaucoup se détournent de l'étude avant le temps et courent à la pratique, à l'exemple d'Atalante qui, se détournant pour ramasser les pommes d'or, laissa échapper la victoire. » Cependant les pommes d'or ne sont point à dédaigner, mais « il faut s'attacher d'abord aux expériences *lumineuses* et non aux expériences *fructueuses*, sachant d'ailleurs que les lois une fois bien établies sur les faits, fourniront à la pratique de nouveaux moyens, non d'une manière étroite, mais largement, et traîneront après elles des multitudes et comme des armées de nouvelles applications (1). » — La *copulation* de l'expérience tend aussi à la pratique et n'est qu'un cas particulier de l'application : c'est, dit Bacon, cette liaison et cet enchaînement d'applications qui a lieu lorsque telles choses qui seules ne seraient pas utiles, sont rendues telles par leur réunion. La glace et le nitre ont la propriété de refroidir, mais bien plus encore lorsqu'ils sont mêlés ensemble. Le télégraphe et les chemins de fer sont d'admirables inventions chacune à part : combinez-les, vous en tirerez tout le parti possible, et l'on peut dire que sans le télégraphe la marche de nos trains les plus rapides serait si dangereuse qu'il faudrait y renoncer. — Enfin, les *hasards* de l'expérience ont été si bien signalés par Cl. Bernard, qu'il est inutile d'y revenir ; compter

(1) Bacon, *Novum Organum*, I, LXX.

sur le hasard qui n'est pas un guide, qui n'est qu'un mot, cela semble déraisonnable et fou, mais dans la science comme dans la vie, le hasard favorise ceux qui osent et qui ont la patience, comme dit Bacon, « d'aller remuer chaque pierre dans la nature »; Haüy laisse tomber un cristal de spath calcaire, c'est un hasard, mais dans la section du cristal brisé il lit immédiatement une loi importante de cristallographie.

Les « faits prérogatifs ». — Bacon comparait son rôle dans la science à la fonction de celui qui sonne la cloche pour éveiller les autres : j'ai, disait-il, donné la semence avant qu'elle ait levé, me proposant bien plus d'éveiller le génie des autres que de faire valoir le mien propre et incapable de produire autre chose que des étincelles qui s'éteindront aussitôt si elles ne tombent sur des matières combustibles (1). C'est surtout à la théorie ingénieuse des faits prérogatifs ou privilégiés que conviennent ces paroles : elle est malheureusement trop longue et trop minutieuse pour la donner autrement qu'en substance et en résumé, puisque ces faits ne forment pas moins de vingt-sept espèces. Le fond de cette théorie consiste dans cette observation très juste, que tous les faits n'ont pas même valeur subjective et qu'en conséquence le savant, loin d'être un simple collectionneur, doit les choisir avec soin et ne retenir que ceux qui, par prérogative ou privilège, ont la vertu d'offrir une véritable interprétation de la nature et une base solide de l'induction.

Tels sont les faits *solitaires* ou *exclusifs :* un prisme de cristal décomposera la lumière et nous permettra de conclure que la couleur n'est que la lumière réfléchie par un corps opaque, réfractée et réfléchie par un corps translucide ou transparent. — Les faits *ostensifs*, ainsi nommés parce qu'ils mettent immédiatement en évidence la cause de toute une série de phénomènes, comme la raison chez l'homme, l'instinct chez l'animal, qui mettent dans un relief éclatant la différence qui les sépare. — Les faits *clandestins* ou de crépuscule sont, pour ainsi dire, les faits à l'état naissant : ainsi la cohésion des fluides nous fait entrevoir la cause qui unit entre elles les molécules des corps solides. —Les faits de *migration* ou fugitifs sont des abs-

(1) *Lettre à Th. Playfère.* Cf. édition Bouillet. Introduction.

tractions naturelles qui nous montrent une propriété passant successivement dans plusieurs sujets ou diminuant et s'accroissant graduellement; le même papier est plus ou moins blanc selon qu'il est sec ou humide. — Les faits *limitrophes*, qui manifestent des propriétés différentes unies dans le même sujet, comme, dans les zoophytes, les caractères de la plante et de l'animal. — Les faits *irréguliers* ou *hétéroclites*, qui piquent la curiosité et stimulent l'esprit, faits bizarres, anormaux, qui sont comme des paradoxes pour l'intelligence et la forcent à secouer le joug de l'habitude qui produit l'incuriosité : l'anneau de Saturne en astronomie, le paradoxe hydrostatique en physique. — Les faits *aberrants* ou de déviation, qui ressemblent aux précédents et constituent des anomalies qui peuvent être réduites en sciences comme celle des monstres en histoire naturelle : ces sciences s'appellent aujourd'hui tératologiques. En modifiant l'évolution du germe par des piqûres, par l'application d'un vernis, on obtient expérimentalement ces anomalies et ces monstruosités. — Les faits *itinérants* ou de marche, qui nous permettent de surprendre la nature dans sa marche graduelle et d'étudier les êtres dans leur devenir. Descartes a dit que la nature des choses est bien plus aisée à concevoir « lorsqu'on les voit naître peu à peu que lorsqu'on les considère toutes faites ». La physiologie embryonnaire étudie particulièrement ces sortes de faits, et la théorie de l'évolution est une tentative hardie pour généraliser cette méthode. — Les faits *cruciaux* ou décisifs, ainsi nommés par analogie avec les poteaux indicateurs en forme de croix qui, dans les carrefours des villes ou des forêts, indiquent le chemin au voyageur incertain ou égaré. Ainsi la célèbre expérience de Fresnel, qui, par l'interférence de deux sources de lumière, produit de l'obscurité, est une expérience cruciale et décisive, parce qu'elle tranche le débat entre la théorie de Newton et celle de Descartes et de Huyghens, attendu que la première, c'est-à-dire la théorie de l'émission, ne peut expliquer le fait, tandis que la seconde, c'est-à-dire la théorie des ondulations, non seulement réussit à l'expliquer, mais permettait de le prévoir. Ainsi encore l'expérience du timbre placé sous la cloche de la machine pneumatique, qui démontre que le son ne se produit pas dans le vide, et qu'il résulte des vibrations de l'air ; elle est cruciale et décisive contre la théorie du moyen âge qui faisait de la sonorité

une forme substantielle et réellement existante des corps sonores.

Les tables de Bacon. — L'expérimentation nous achemine peu à peu à l'induction. Pour régler l'emploi de ce nouveau procédé, Bacon recommande l'usage de trois tables : table de *présence*, table d'*absence* et table de *degrés* ou de comparaison. Quel est en effet le but poursuivi ? La détermination de la loi. Et qu'est-ce qu'une loi de la nature, sinon le rapport constant qui unit deux phénomènes? Or, quand deux phénomènes sont en telle relation que la présence du premier produise toujours le second, que la suppression du premier entraîne toujours la disparition du second, qu'en faisant varier le premier dans certaines proportions on voit toujours le second varier dans les mêmes proportions, n'est-on pas en droit d'affirmer que l'on est en présence d'une véritable loi de la nature, et qu'en éliminant ainsi toutes les circonstances accessoires ou accidentelles, « on a vu s'évanouir en fumée, comme dit Bacon, les lois fausses et les causes chimériques, et la vérité seule, la loi certaine, rester au fond du creuset » ?

CHAPITRE III

LA MÉTHODE DES SCIENCES DE LA NATURE
(*Suite*).

I. Les lois : l'induction, l'analogie, la classification. — Les « lois de la nature ». — Le principe d'induction.
II. Les quatre méthodes de Stuart Mill. — L'élimination du hasard. — Méthode de concordance. — Méthode de différence. — Méthode des variations concomitantes. — Méthode des résidus.
III. L'analogie. — La forme et la portée du raisonnement par analogie.
IV. La classification. — Diviser et classer. — Les définitions empiriques. — Classification descriptive. — Classification génétique. — Classification analytique.
V. Les causes : l'hypothèse. — Causalité et détermination. — Nécessité des hypothèses. — Conditions des hypothèses sérieuses.

I

LES LOIS : L'INDUCTION, L'ANALOGIE, LA CLASSIFICATION.

Les « lois de la nature ». — On se méprend assez souvent sur le sens scientifique du mot loi. C'est ainsi que lorsqu'un observateur ou un expérimentateur annonce qu'il a découvert un fait nouveau et que ce fait paraît extraordinaire ou merveilleux, on le déclare impossible, sous prétexte qu'il est en opposition avec les *lois de la nature*. Si l'on se rappelle qu'une loi de la nature n'est que l'ordre régulier dans lequel se produisent et se rangent, dans le temps et dans l'espace, un certain nombre de phénomènes ; en d'autres termes, ce qui arrive constamment dans un certain ordre et dans certaines circonstances assignables, on se gardera d'opposer les lois aux faits, car, elles ne sont elles-mêmes que des faits généralisés, et ce serait opposer les faits aux faits. Deux faits également bien constatés peuvent

différer profondément, mais ils ne sauraient être contradictoires à la manière de deux propositions mathématiques : nous ne connaissons pas les bornes de la puissance de la nature, et par conséquent, sauf les cas de contradiction logique, nous n'avons pas le droit d'affirmer que ce qui est extraordinaire est impossible.

Quoi de plus extraordinaire aux yeux d'un homme du XVIIIe siècle que de s'élever dans les airs par le moyen d'un ballon ou de diriger la foudre par le moyen d'un paratonnerre ! Montgolfier et Franklin ont prouvé par l'expérience que ces faits ne sont point contraires, mais parfaitement conformes aux lois de la nature. Les phénomènes du magnétisme animal ont été longtemps révoqués en doute et exclus de la science comme impossibles et contraires aux lois de la nature : aujourd'hui l'hypnotisme en a réhabilité un grand nombre. La communication de la pensée à d'énormes distances par le télégraphe et le téléphone peut à bon droit paraître extraordinaire et, dans le sens mitigé du mot, merveilleux : une profonde ignorance ou un incroyable aveuglement pourraient seuls la déclarer impossible. Ne confondons jamais les lois de la nature avec les axiomes des mathématiques ou les principes premiers de la métaphysique. La nature ne viole jamais ses lois, mais nous ne connaissons pas toutes ses lois : les exceptions apparentes dérivent de lois que nous ignorons ou de l'interférence des lois que nous connaissons. Une partie importante de la science, beaucoup trop négligée jusqu'ici, serait donc une critique scientifique analogue à la critique historique qui a débarrassé l'histoire de tant de témoignages suspects et d'assertions non prouvées ; il y a dans les annales scientifiques une foule d'observations que l'on ne peut ni contrôler ni vérifier et qu'une critique approfondie de la compétence de l'observateur et des circonstances de l'observation pourrait seule nous permettre d'admettre ou de rejeter définitivement.

Le principe d'induction. — Mais quelles que soient encore nos incertitudes sur beaucoup de lois de la nature, ce que nous savons de science certaine, ou du moins ce que nous admettons de premier abord et sans hésiter, c'est que la nature a des lois. Ainsi s'énonce le principe d'induction dont on donne quelquefois cette autre formule : *Les lois de la nature sont stables*

et *uniformes*, qui est un pléonasme et une tautologie, puisqu'il est de l'essence même des lois d'être stables et d'être uniformes. Quelle est l'origine du principe d'induction? En d'autres termes, vient-il de l'expérience ou bien nous est-il fourni *à priori* par la raison?

Il y a bien une forme de l'induction qui, si elle était unique et universelle, nous dispenserait de cette recherche, c'est l'induction aristotélique ou formelle, qui n'est que l'énumération complète des parties : si je dis que les mammifères, les oiseaux, les reptiles, les batraciens, les poissons ont du sang rouge, de cette énumération complète j'ai assurément le droit de conclure que tous les vertébrés ont le sang rouge, mais c'est moins une conclusion qu'une formule simplificative. L'induction baconienne ou scientifique est tout autre, puisqu'elle n'implique jamais une énumération complète des cas particuliers et s'élève de quelques-uns ou d'un grand nombre à tous, allant toujours du particulier au général. L'induction d'Aristote résume, mais n'instruit pas; l'induction de Bacon, l'induction scientifique, résume et instruit. Elle conclut sans hésiter du présent et du passé à l'avenir. Pascal prouve en deux lignes qu'il n'avait aucune idée théorique de l'induction baconienne : « Dans toutes les matières dont la preuve consiste en expériences et non en démonstrations, on ne peut faire aucune assertion universelle que par l'énumération générale de toutes les parties et de tous les cas différents (1). »

Comme il n'y a pas d'expérience de l'avenir, comme nous dépassons toujours, en induisant, le cercle restreint de nos observations, il est impossible d'admettre que le principe d'induction nous soit fourni par l'expérience. L'expérience, il est vrai, nous incline à croire qu'il y a, comme dit Cl. Bernard, un « déterminisme absolu dans les conditions d'existence des phénomènes naturels »; en d'autres termes, qu'ils se déterminent mutuellement et que les mêmes causes, dans les mêmes conditions, produisent toujours les mêmes effets. Mais cela ne suffit pas pour induire : comment s'assurer que les mêmes causes et les mêmes conditions subsisteront, puisque notre pensée n'impose pas ses lois aux choses et que nulle expérience ne peut nous donner la certitude que la nature continuera dans l'avenir

(1) *De l'autorité en matière de philosophie.*

à se conformer à ses lois et à s'asservir à nos théories? Les choses s'enchaînent en séries linéaires dont chaque terme est cause par rapport à celui qui le suit et effet par rapport à celui qui le précède ; les choses s'arrangent en systèmes complexes dans lesquels les parties et le tout sont réciproquement fins et moyens : voilà le principe de *causalité* et le principe de *finalité*, mais il faut que ces séries et ces systèmes soient donnés par la nature avant d'être constatés par l'esprit. Une nature sans lois serait inconcevable, et notre pensée veut comprendre: c'est son essence et sa raison d'être. Notre raison admet donc *à priori* une raison dans les choses, un accord préétabli entre leurs lois et les lois de notre esprit. Bref, le principe d'induction est le grand postulat de la pensée empirique posé par la raison, vérifié par l'expérience. Qu'on n'allègue pas qu'un postulat n'est que probable et non certain, parce qu'il n'est pas démontré : le postulat d'Euclide a toute la certitude d'un axiome, et nous en avons pour garant l'impossibilité de concevoir le contraire. Essayez de vous représenter un monde où les effets n'auraient pas de causes, où les événements n'auraient pas de lois; ce serait le chaos, mais le chaos lui-même, tel que le décrivent les poètes anciens, a encore des lois, quand ce ne seraient que les lois de succession et de simultanéité qui permettent de s'en faire une vague idée et de ne pas lui attribuer la simple instantanéité de l'éclair qui luit.

Nous dirons donc (sans entrer plus avant dans les questions métaphysiques où une discussion complète du problème ne manquerait pas de nous engager) que le postulat inductif n'est qu'un cas particulier du principe de raison suffisante : rien n'existe sans une raison suffisante d'exister, tout ce qui existe est intelligible, sinon pour notre intelligence bornée, du moins pour une intelligence analogue, mais infiniment supérieure à la nôtre. La première raison des phénomènes et des êtres, c'est leur loi d'apparition et d'existence, car c'est par leur loi qu'ils sont intelligibles : les phénomènes ne sont en quelque sorte que l'ombre portée des lois et des causes. Que si nous appelons *postulat* plus volontiers que *principe* l'affirmation rationnelle des lois de la nature, c'est que de la pensée on ne peut pas déduire la nature, pas plus d'ailleurs que de la nature on ne pourrait déduire la pensée : il faut donc que la nature, qui n'est pas nécessaire, mais contingente, soit donnée. Qu'elle soit réelle,

c'est un fait d'expérience ; qu'elle soit ordonnée, c'est une vue de l'esprit. Le fait de sa réalité ne saurait être prouvé : l'idéalisme est à la fois insoutenable dans ses affirmations et invincible dans ses objections. La nature, objet de nos inductions, est donc elle-même un postulat de la pensée empirique. Libre au vulgaire de la regarder comme une mère ou une marâtre, à l'industriel et au marchand d'en faire une usine ou un comptoir, à l'artiste d'y contempler un spectacle de formes et un jeu perpétuel d'apparences séduisantes ou effrayantes : pour le savant, la nature n'est qu'un système de lois, et dès lors comment pourrait-il douter un seul instant que la nature ait des lois ?

D'ailleurs on peut se figurer les lois de la nature soit à la façon de Stuart Mill, comme des liaisons nécessaires de phénomènes, et alors l'induction n'a d'autre objet que de mettre en évidence l'antécédent qui est lié d'une manière nécessaire au phénomène qu'on étudie ; soit à la façon de Cournot, qui voulait qu'on y vît surtout un rapport mathématique entre deux grandeurs variables, rapport exprimé par ce que les mathématiciens appellent une *fonction*, et alors la loi doit énoncer, non la simple liaison constante de l'antécédent avec le conséquent, mais le conséquent en fonction de l'antécédent. Ces deux définitions, loin de s'exclure, se complètent, mais la seconde est tout autrement précise et profonde que la première. La loi de la chute des corps a été ainsi formulée par Galilée : Les espaces parcourus par les corps qui tombent sont entre eux comme les carrés des temps employés pour les parcourir. C'est l'expression d'un rapport entre deux quantités de temps et d'espace, et ce rapport est une fonction, une relation mathématique entre deux grandeurs variables. L'induction est essentiellement une méthode ou procédé de raisonnement qui permet de découvrir une relation mathématique constante entre deux quantités variables : telle est du moins l'induction parfaite. Par exemple, des positions particulières de la planète Mars par rapport au soleil sont situées sur une ellipse dont le soleil occupe un des foyers ; par une rigoureuse induction que vérifieront toutes les observations subséquentes, j'en conclus que la trajectoire continue de la planète Mars est une ellipse. Mais le nombre des points, qu'il soit dix, cent, mille, ne change rien à la nature du procédé : c'est toujours une hypothèse vérifiée par le calcul,

contrôlée par l'observation, bien qu'elle dépasse pour ainsi dire de l'infini la simple observation.

Essayons de ramener à la forme syllogistique le raisonnement inductif. En combinant le principe de raison suffisante avec le principe de causalité, nous obtenons la majeure suivante : *Des causes identiques, dans les mêmes conditions, produisent des effets identiques.* En effet, le changement d'effet, quand la cause et les conditions restent les mêmes, serait sans raison ou plutôt contraire à la raison : ceux-là seuls pourraient l'admettre qui admettraient le règne du hasard au lieu du déterminisme rigoureux qu'exige la raison et que réclame la science. *Or, il y a rapport de causalité ou de détermination entre tel antécédent et tel conséquent.* Causalité et détermination, c'est tout un pour le savant : la causalité ne se présente jamais dans le monde physique que sous forme de rapport entre le déterminant et le déterminé. Et ce rapport s'impose à l'esprit quand tous les antécédents et les concomitants, sauf un seul, ont été éliminés par des méthodes que nous étudierons. *Donc ce rapport est constant et constitue une loi de la nature.* On dira que la difficulté n'est pas levée et que notre syllogisme ne fait que mettre dans tout son jour la difficulté fondamentale, qui est de passer du rapport d'un antécédent à son conséquent, à un rapport universel de tout antécédent du même genre à tout conséquent du même genre. L'objection est spécieuse, parce que nous nous imaginons volontiers que c'est le grand nombre des cas énumérés qui légitime l'induction : pourtant il n'en est rien. Même avant qu'on eût rapporté des cygnes noirs d'Australie, l'induction, fondée sur tous les cas observés, qui concluait que tous les cygnes sont blancs, était illégitime. Jamais il n'est permis de conclure de *quelques* à *tous*, ni même de tous à tous, je veux dire de tous les faits observés à tous les faits observables. Ce qui fait la force probante de l'induction, c'est la certitude qu'un rapport vraiment causal et déterminant est, par cela même qu'il est causal et déterminant, universel et immuable.

Les logiciens distinguent dans un syllogisme la *conséquence* de la *conclusion*, et disent que la conséquence est le lien logique qui unit la conclusion aux prémisses : l'aperception de ce lien est un acte intuitif de l'esprit, bien que le raisonnement lui-même soit une opération discursive. Il y a lieu de faire la même distinction dans le raisonnement inductif : l'opération discursive

terminée, j'oublie l'antécédent et le conséquent particuliers sur lesquels je raisonnais et je perçois intuitivement ce que j'aspirais à percevoir, la cause et l'effet liés entre eux par une *raison* universelle, par une *fonction* indépendante du temps et de l'espace. Cet acte d'intuition, cette claire vision, l'appareil extérieur et le mécanisme logique qui forment comme le squelette de l'induction, n'en constituent pas l'essence, qui consiste toujours à idéaliser la nature, à fixer la mobilité dans le temps et la diversité dans l'espace, et à faire pour ainsi dire du présent avec du passé et de l'avenir, comme fait le géomètre quand il établit ces rapports mathématiques qu'il nomme des fonctions.

Au total, l'induction réclame ou postule cinq croyances que la science vérifie expérimentalement et que la métaphysique seule pourrait peut-être justifier théoriquement (1) : — 1° Pour induire, il faut croire que les éléments matériels ne sont pas modifiés par le cours du temps; ensuite, que ce qui est vrai d'eux aujourd'hui le sera encore demain. On dit que le temps ronge et use les choses : cela n'est vrai que par métaphore, car le temps n'est pas une puissance ou un agent, mais seulement un ordre de succession. La loi met le phénomène hors du temps; elle est permanente. — 2° Il faut croire que la situation dans l'espace n'a aucune influence sur la nature des phénomènes, de sorte que ce qui est vrai d'eux ici l'est aussi ailleurs. Si un changement de situation, indépendamment de toute autre circonstance et par lui-même, modifiait le pouvoir de réfraction de l'eau, il y aurait encore des *cas*, mais il n'y aurait plus de *loi* générale de réfraction. Pour le savant, l'espace est inerte, impuissant, et n'enveloppe pas plus de causalité efficace que le temps. La loi rend le phénomène indépendant de l'espace, elle est universelle. — 3° Il faut croire qu'outre les substances sur lesquelles a porté l'observation, il en existe d'autres qui, tout en étant d'autres substances, d'autres sujets, d'autres parcelles, sont cependant de nature semblable. Cette croyance à la communauté de nature, à l'uniformité de plan justifiant l'uniformité des lois, rend seule possible la répétition d'ensembles de cas identiques : il faut que l'oxygène soit identique à lui-même à Paris et à Pékin pour que les lois de la chimie restent les mêmes in-

(1) Voy. Adrien Naville, *Remarques sur l'induction*, Revue philosophique, janvier 1890.

dépendamment des latitudes et des longitudes. — 4° Il faut croire que l'identité partielle de plusieurs ensembles de causes est possible en droit et réalisée en fait : en droit, il n'y a aucune difficulté ; en fait, les identités et les conjonctions n'étant que partielles, il y a toujours de grandes difficultés à déterminer dans quelle mesure les ensembles de causes coïncident, et c'est théoriquement le point faible et le côté vulnérable de l'induction. — 5° Il faut croire, enfin, que le même ensemble de causes produit nécessairement le même ensemble d'effets, ou que, si le même ensemble de causes se reproduisait, le même ensemble d'effets en résulterait nécessairement : ici, à vrai dire, le mot de croyance est insuffisant, car nous avons affaire cette fois à un principe évident et nécessaire de la raison, principe de causalité qui est en même temps le principe d'induction. Quant aux postulats, que nous avons cru devoir caractériser par ces mots « il faut croire », le doute à leur égard ne serait ni possible en fait ni justifié en droit, et nous réduirait à une sorte de quiétisme scientifique et de contemplation stérile et impuissante. La science est donc à cet égard un acte de foi nécessaire, l'acte de notre raison affirmant la raison des choses, acte analogue à celui de l'oiseau qui se sert de ses ailes et s'élance pour la première fois hors de son nid. Ni l'instinct ni la raison ne s'expliquent : nous croyons qu'à la nature réelle, objet d'expérience, correspond une nature idéale, objet de science, et cette croyance est invincible, parce qu'elle est constamment suggérée par la raison, instinct de l'homme, et constamment vérifiée par l'expérience. « Nous avons, dit excellemment Cl. Bernard, l'intuition ou le sentiment des lois de la nature, mais nous n'en connaissons pas la *forme*. L'expérience seule peut nous l'apprendre. »

II

LES QUATRE MÉTHODES DE STUART MILL.

L'élimination du hasard. — Si la théorie précédente est vraie, toute la difficulté pratique de l'induction consiste à démêler dans la complexité infinie des antécédents celui qui est vraiment causal et déterminant ; d'un mot, à éliminer le hasard.

Ce n'est pas chose facile. Quelques exemples très simples feront voir clairement que des artifices sont nécessaires. Que la mort de César coïncide avec une éclipse, les anciens y voyaient une relation causale, nous n'y voyons qu'une simultanéité fortuite. Que Kléber et Desaix meurent le même jour, l'un au Caire et l'autre sur le champ de bataille de Marengo, un esprit faux pourrait seul voir dans ce fait autre chose qu'un « effet du hasard » ; qu'une éclipse totale coïncide trois fois en cinquante ans avec une calamité publique, que dans le même laps de temps l'apparition d'une comète coïncide dix fois avec une excellente récolte de vins, et que le retour de la lune rousse coïncide trente fois avec le gel des vignes, un homme de bon sens ne saura qu'en penser et pourra être tenté de voir dans ces coïncidences de véritables lois dénotant une relation analogue à celle des phases de la lune avec le phénomène des marées. De même encore, quand il y a réunion constante de certains caractères, comme la blancheur du cygne et la noirceur du corbeau, comment n'être pas tenté de croire à une induction rigoureuse? Les tables de Bacon, nous le savons déjà, sont des méthodes d'élimination : soit un caractère connu accompagné ou suivi de dix autres, lequel ou lesquels de ces dix sont liés à sa présence par un lien de causalité? Voilà le problème : on ne peut le résoudre que par des exclusions méthodiques et complètes qui ne laissent en présence que le caractère observé et la cause présumée. C'est Stuart Mill qui a le mieux approfondi ces méthodes sans lesquelles l'induction ne serait que le nom d'un sophisme : elle ne figure en effet qu'en qualité de sophisme dans la *Logique* de Port-Royal, le sophisme de l'*énumération imparfaite*. Mais il n'y a que justice à remarquer que Stuart Mill avait été devancé par Bacon, ce que tout le monde sait, et par David Hume, ce qu'on oublie communément, dans les deux chapitres du *Traité de la nature humaine* où il définit l'idée de « connexion nécessaire » et où il donne des règles « pour juger des causes et des effets (1) ». Le problème qu'il s'agit de résoudre est toujours l'élimination du hasard.

Méthode de concordance. — Le « canon », c'est-à-dire la règle de la méthode de concordance, est ainsi formulé par

1) Partie III, sections XIV et XV

Stuart Mill : Si deux ou plusieurs cas du fait dont on cherche la cause *concordent* seulement par la présence d'un seul antécédent, cet antécédent, par où ils concordent, est la cause cherchée. On pourrait donner le schème, c'est-à-dire le type général de ce mode de raisonner, de la manière suivante : Soit un fait *a;* il se présente dans des cas différents, ABC, ADE, AFG, etc., qui concordent tous par la présence de A. J'en conclus que B, C, D, E, F, G, ne sont pas ses causes ou déterminants invariables, et que A est la cause cherchée. Le nerf de la preuve consiste non en ce que la coïncidence entre A et *a* est constante, mais en ce qu'elle est *seule* constante. Exemple : un son peut être produit par une cloche qu'on ébranle, une corde qu'on pince ou que frotte un archet, un tambour que l'on frappe, un clairon où l'on souffle, une voix humaine, etc. On découvre que tous les cas concordent en un point et en un *seul* point : il y a toujours vibrations du corps sonore propagées par l'air jusqu'au nerf acoustique et par le nerf acoustique jusqu'au cerveau. Les vibrations de l'air sont la cause cherchée. Employée seule, cette méthode a l'inconvénient de nous laisser quelque incertitude sur un point important : A est l'antécédent et le seul antécédent invariable, soit; mais ne se peut-il pas que A soit à son tour l'effet d'un antécédent inconnu X, et que *a* et A soient ainsi dans un rapport de simple coexistence par rapport à X?

Méthode de différence. — Canon : Si un cas où un fait se présente et un cas où il ne se présente pas, ont tous leurs antécédents communs, hors un seul, celui-ci se présentant seulement dans le premier cas, cet antécédent par où ils *diffèrent* est la cause cherchée. — Schème : Soit un fait *a;* il se présente, dans un premier cas, avec les antécédents A, B, C ; mais, dans un second cas, les antécédents étant B, C, il ne se présente plus. Ces deux cas ne diffèrent que par la présence ou l'absence de A ; B et C doivent donc être éliminés comme causes et A est la cause cherchée. — Exemples : Si vous coupez un nerf, les troubles déterminés par cette section vous révèlent sa fonction ; si vous détruisez, par des moyens mécaniques ou par l'emploi d'un agent chimique, telle région du cerveau, les troubles produits par cette lésion vous feront connaître de quelle opération physiologique ou même mentale cette région est le siège. Quand nous mangeons pour apaiser la faim et quand nous buvons pour faire

cesser la soif, nous ne raisonnons pas autrement. M. Pasteur employait la méthode de différence quand il prouvait que les germes disséminés dans l'air sont les seules causes des générations prétendues spontanées : cette seule différence, la présence ou l'absence de l'air impur et chargé de germes, faisait paraître ou disparaître la fermentation et la production d'êtres vivants. Notons, en passant, que la méthode de concordance est plutôt une méthode d'observation, puisqu'il est à peu près impossible de réaliser artificiellement des cas qui ne concordent que par une *seule* circonstance, et que la méthode de différence est plutôt expérimentale, puisque seule l'expérimentation peut réaliser des cas absolument identiques sous tous les rapports, sauf la présence ou l'absence d'un seul antécédent. Remarquons aussi que l'une est la contre-épreuve de l'autre : ainsi, dans l'exemple de la recherche des causes du son, on ne se contentera pas d'expérimenter sur un grand nombre de corps sonores, on fera la contre-épreuve qui consiste à introduire un timbre ou une sonnette sous la cloche de la machine pneumatique et à constater que le son ne se produit plus.

Méthode des variations concomitantes. — Canon : Quand un fait varie, si tous les antécédents, sauf un, demeurent invariables, l'antécédent qui *varie* est la cause cherchée. — Schème : Soit un fait *a* dont les variations sont constantes ; si, parmi les antécédents A, B, C, D, il s'en trouve un qui varie en même temps que lui, tous les autres restant invariables, cet antécédent A est la cause cherchée. — Exemples : Pascal constate que la hauteur de la colonne barométrique varie avec l'altitude, et il en conclut que la pression de l'air est la cause de l'ascension du mercure dans le tube. On ne peut expérimenter sur la lune et sur les marées, mais on constate par l'observation qu'il y a coïncidence constante entre les phases de la lune et le phénomène des marées. On prouve par cette méthode la loi de la dilatation des corps par la chaleur, l'équivalence de la chaleur et de la force mécanique, la théorie de la transformation des forces. Au fond, la méthode des variations est une forme nouvelle de la méthode de différence, car la variation de l'effet peut être considérée comme constituant à chaque instant un effet nouveau, et celle de la cause comme constituant une cause nouvelle, mais il y a tout avantage à distinguer les deux mé-

thodes. Les expériences de M. Pasteur, qui consistent, l'une à exclure entièrement l'air de ses ballons préparés, une autre à exclure l'air seulement de quelques-uns, une autre à laisser s'introduire une plus ou moins grande quantité d'air ou de l'air plus ou moins pur ou chargé de germes, toutes ces expériences s'enchaînent, s'appellent et se contrôlent, et c'est précisément cette union qui fait leur force. Il en est ainsi dans presque toutes les grandes découvertes.

Méthode des résidus. — Canon : Si l'on retranche d'un fait complexe la partie que l'on sait, par des inductions antérieures, être l'effet de certains antécédents, le reste ou le *résidu* est l'effet des antécédents restants. — Schème : Soit un fait *a* et les antécédents A, B, C, D ; je sais, par des inductions antérieures, quels sont les effets de B, C, D ; reste l'effet *a*, qui ne peut être que l'effet de l'antécédent A. — Exemple : Les mouvements de la planète Uranus sont rattachés à des causes connues et calculées, mais il y a perturbation et irrégularité dans ces mouvements, effets restant inexpliqués et que Le Verrier rattache à une cause nouvelle, qui est la planète Neptune ; Herschell, qui a montré le premier l'importance de la méthode des résidus, cite comme exemples le retard de la comète d'Encke qui a suggéré l'idée et fournira peut-être la preuve de l'existence d'un milieu résistant répandu dans l'espace ; l'expérience d'Arago, qui constata qu'une aiguille aimantée s'arrête plus tôt lorsqu'elle est suspendue sur une plaque de cuivre, fut une des causes occasionnelles de la découverte de l'électricité magnétique.

Herschell, Mill et Bain ont donné, comme exemple de l'emploi successif et simultané des quatre méthodes, la théorie de la rosée. Il serait trop long de l'exposer ici : toutes les théories un peu complexes de la physique peuvent conduire au même but, et il y a tout profit à s'exercer à y découvrir l'application concrète des formules abstraites qui précèdent. On pourrait même ramener toute recherche scientifique à une enquête sur les coïncidences et les exclusions : les coïncidences, constatées le plus souvent par l'observateur, sont des signes ou des indices de la causalité ; les exclusions, pratiquées presque toujours par l'expérimentateur, sont des preuves et des démonstrations de la causalité. L'hypothèse joue toujours un grand rôle, car on ne trouve sûrement que ce que l'on cherche à la lumière de

l'idée directrice ou expérimentale : pour exclure, il faut entrevoir, pressentir, deviner, et si l'hypothèse est une induction anticipée, l'induction bien souvent n'est qu'une hypothèse vérifiée.

Est-il besoin d'ajouter que la déduction a aussi son rôle, et un rôle important, dans les sciences de la nature? Avant la découverte de la loi, elle prépare l'expérimentation en faisant sortir de l'hypothèse les conséquences qu'elle implique et qu'il est nécessaire de vérifier; après cette découverte, et quand la loi est devenue principe de raisonnement, elle en fait sortir les applications particulières, et permet d'en développer tout le contenu et d'en extraire toutes les richesses qu'elle renferme, pour ainsi dire, à l'état concentré, comme une définition géométrique. La déduction devient ainsi une *explication* de la loi inductive.

III

L'ANALOGIE.

La forme et la portée du raisonnement par analogie. — L'analogie, qui consiste à conclure de ressemblances visibles à des ressemblances cachées, est aussi une sorte de déduction expérimentale et, si l'on peut associer ces deux mots, un syllogisme empirique. Le schème de tout raisonnement par analogie peut être donné sous cette forme : A et B ont les qualités communes, a, b, c, d... ; j'observe dans A une qualité z que je ne suis pas à même d'observer dans B; j'affirme néanmoins que cette qualité z appartient à B. Il semble que la conclusion ait lieu du particulier au particulier et que dès lors elle soit illégitime. Pourtant il n'en est rien, et l'analogie s'appuie sur une loi que je sais ou que je suppose générale; cette loi porte que les qualités a, b, c, d sont inséparables et constituent une uniformité de la nature. Qu'un seul fait soit en contradiction avec cette affirmation sous-entendue, et l'analogie cessera d'être légitime. Or, comment pouvons-nous être assurés que ces qualités sont inséparables, sinon par une induction préalable qui fait rentrer A et B dans une même espèce ou dans un même genre? Les classifications s'édifient sur des *analogies* et l'*analogie* est

rendue possible par les classifications. On démêle ici l'équivoque de ce terme : dans la première expression il signifie ressemblance et dans la seconde raisonnement. Il y a de l'analogie entre le soulèvement du couvercle d'une bouilloire et l'impulsion donnée par la vapeur au piston d'une machine, entre l'étincelle électrique et la foudre, entre les ailes de l'oiseau et les nageoires des poissons, entre la gravitation universelle et la pesanteur, entre l'homme et l'animal. Mais analogie n'est pas identité. L'analogie comme raisonnement suppose une identité au moins partielle et en déduit des analogies ou des ressemblances. L'analogie est donc une déduction hypothétique qui réclame le contrôle de l'expérience. Mais en vertu du principe : Tout ce qui appartient au genre appartient à l'espèce, tout ce qui appartient à l'espèce appartient à l'individu, elle peut, si elle est fondée sur une classification irréprochable, aboutir à des conclusions certaines.

Laplace montre très bien le rôle de cette forme de raisonnement dans la science : « L'analogie, dit-il, est fondée sur la probabilité que les choses semblables ont des causes du même genre et produisent les mêmes effets. Plus la similitude est parfaite, plus cette probabilité augmente. Ainsi nous jugeons, sans aucun doute, que des êtres pourvus des mêmes organes exécutent les mêmes choses, éprouvent les mêmes sensations et sont mus par les mêmes désirs. La probabilité que les animaux qui se rapprochent de nous par leurs organes ont des sensations analogues aux nôtres, quoique un peu inférieure à celle qui est relative aux individus de notre espèce, est encore excessivement grande, et il a fallu toute l'influence des préjugés religieux pour faire penser à quelques philosophes, que les animaux sont de purs automates. La probabilité de l'existence du sentiment décroît à mesure que la similitude des organes avec les nôtres diminue, mais elle est toujours très forte, même pour les insectes. En voyant ceux d'une même espèce exécuter des choses fort compliquées, exactement de la même manière, de générations en générations, et sans les avoir apprises, on est porté à croire qu'ils agissent par une sorte d'affinité analogue à celle qui rapproche les molécules des cristaux, mais qui, se mêlant au sentiment attaché à toute organisation animale, produit, avec la régularité des combinaisons chimiques, des combinaisons beaucoup plus singulières : on pourrait

peut-être nommer affinité animale ce mélange des affinités électives et du sentiment. Quoiqu'il existe beaucoup d'analogie entre l'organisation des plantes et celle des animaux, elle ne me paraît cependant pas suffisante pour étendre aux végétaux la faculté de sentir; mais rien n'autorise à la leur refuser (1). » Ce passage est très instructif en ce qu'il nous fait sentir la décroissance de la probabilité par les expressions mêmes que l'auteur emploie : nous jugeons *sans aucun doute;* la probabilité est *un peu inférieure;* elle *décroît* graduellement; on est encore *porté à croire;* elle n'est plus *suffisante; rien n'autorise* à la déclarer nulle.

Cournot se demande quelles sont les probabilités pour que la lune et les autres planètes soient habitées : « Nous sommes frappés des analogies que les autres planètes ont avec la Terre; il nous répugne d'admettre que, dans les plans de la nature, un petit globe perdu au sein de l'immensité des espaces célestes soit le seul à la surface duquel se développent les merveilles de l'organisation et de la vie; mais nous ne pouvons guère attendre des progrès de la science aucune lumière nouvelle sur les choses que Dieu semble s'être plu à mettre hors de la portée de tous nos moyens d'observation. Tout près de nous relativement, un globe dont les dimensions sont comparables à celles de la Terre, paraît être placé dans de telles conditions physiques, qu'aucun être organisé analogue à ceux dont les races peuplent la Terre, n'y pourrait vivre. Selon que l'esprit sera plus frappé des analogies ou des disparates, il adhérera avec plus ou moins de fermeté à l'opinion philosophique de la pluralité des mondes (2). »

Le même philosophe, comparant les raisonnements inductif et analogique, écrit avec profondeur : « En consultant l'étymologie, qui est presque toujours le meilleur guide, nous devons entendre plus spécialement par *analogie* un procédé de l'esprit qui s'élève, par l'observation des rapports, à la raison de ces rapports, faute de pouvoir descendre de la conception immédiate des principes à l'explication des rapports qui en dérivent et qui s'y trouvent virtuellement compris; tandis que l'*induction* est plus spécialement le procédé de l'esprit qui, au lieu de s'arrêter brusquement à la limite de l'observation immédiate,

(1) Laplace, *Exposition du système du monde*. sect. V.
(2) Cournot. *Essai sur les fondements de nos connaissances*, chap. IV, t. I, p. 93.

poursuit sa route, prolonge la ligne décrite, cède, pour ainsi dire, pendant quelque temps encore, à la loi du mouvement qui lui était imprimé, mais non pas d'une manière fatale et aveugle; car la raison lui dit pourquoi il aurait tort de résister, et elle se charge de justifier pleinement ce qui aurait pu n'être dans l'origine qu'une tendance instinctive (1). »

Il est bien rare que nous puissions affirmer en toute certitude qu'un ensemble de qualités sont inséparables et doivent être nécessairement comprises sous la même raison ou perçues dans un rapport identique. Le commun des hommes, qui n'y regarde pas de si près, est exposé par l'analogie aux plus graves erreurs : on juge des gens par leur physionomie et l'on éprouve des sympathies et des antipathies injustifiées; on s'autorise, pour prendre une décision politique ou pour administrer un remède à un malade, d'exemples historiques ou de guérisons antérieures, et l'on oublie que les circonstances ne sont plus les mêmes et que le tempérament du malade ne comporte pas le même remède; on objecte à Parmentier qu'il y a des solanées qui sont des poisons et on refuse la pomme de terre comme aliment; on sait qu'il y a des champignons comestibles et exquis, mais, trompé par l'analogie, on s'empoisonne avec des champignons vénéneux. De toutes les formes du raisonnement, l'analogie est pour le logicien la plus difficile à justifier; pour le savant, la plus dangereuse à appliquer, et pour le commun des hommes, la plus tentante à employer. Les philosophes mêmes en font un fréquent abus : concevez toutes choses par analogie avec la matière ou avec la pensée, vous voilà matérialiste, spiritualiste, idéaliste; assimilez la conscience à un œil, et vous la déclarerez impossible, sous prétexte que l'œil qui voit les objets ne se voit pas lui-même; comparez le libre arbitre à une balance, et vous le nierez, sous prétexte que la balance incline fatalement du côté des poids les plus lourds. Les métaphores deviendront des raisonnements, en dépit de la maxime : Comparaison n'est pas raison. On disait devant Fontenelle que Dieu a créé l'homme à son image; il répliqua : L'homme le lui rend bien!

(1) Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, chap. IV, t. I, p. 93.

IV

LA CLASSIFICATION.

Diviser et classer. — En vertu de leurs analogies, les êtres et particulièrement ceux qui sont l'objet des sciences naturelles, peuvent être *classés*, c'est-à-dire distribués ou répartis en groupes distincts d'après leurs caractères communs et leurs caractères différents. Toute classification est une division, et par conséquent soumise aux règles de la division : les groupes différents et subordonnés doivent donc répondre à la triple condition d'une bonne division qui doit être distincte, adéquate et proportionnée. Mais toute division n'est pas une classification : celle-ci ne juxtapose pas seulement les parties, elle les coordonne par la subordination méthodique des caractères des êtres classés. Division et classification ont d'ailleurs une utilité commune incontestable : utilité pour l'étude et pour l'enseignement, puisqu'elles abrègent les recherches et soulagent la mémoire; utilité pour la science même et ses progrès ultérieurs, puisqu'elles nous représentent toute la nature comme dans un tableau et permettent de saisir d'un coup d'œil les caractères des individus par les caractères des espèces et des genres. Qu'on se reporte aux classifications des sciences qui ont été précédemment exposées, et l'on se rendra compte immédiatement de cette double utilité.

Comme il n'y a de science que du général, comme les classifications sont essentiellement des systèmes d'idées générales comparées et coordonnées, on comprend que de tout temps, et même en dehors des sciences naturelles, les classifications ont joué un rôle considérable. J'en rapporterai deux exemples fameux : la théorie des catégories d'Aristote et de Kant et la querelle des universaux au moyen âge. Classer tous nos concepts ou tous les jugements que nous pouvons porter sur les êtres, c'est l'objet de la doctrine des catégories. Déterminer la valeur de nos idées générales et prouver, si l'on est *réaliste*, qu'elles correspondent à des réalités (l'espèce homme est plus réelle que les individus, puisqu'elle subsistera quand tous les indivi-

dus qui la composent actuellement auront disparu); si l'on est *nominaliste*, qu'elles n'ont de valeur que par les noms qui les désignent (les individus sont seuls réels et l'espèce n'est qu'un nom commun); si l'on est *conceptualiste*, que sans correspondre à des réalités, elles ne sont pourtant pas de vains mots, puisqu'elles désignent des conceptions très réelles de notre esprit : telle fut l'objet de la querelle des *universaux* qui sont au nombre de cinq : le *genre* (l'animal par rapport à l'homme), l'*espèce* (l'homme par rapport à l'animal), la *différence* (ou différence spécifique : la raison qui distingue l'homme de l'animal et sert à le définir), le *propre* (la parole qui à l'exclusion de tous les autres animaux est propre à l'homme), et l'*accident* (appartenir à la race blanche, à la race noire ou à la race jaune, ce qui n'est qu'une différence accidentelle entre les hommes). Il importe de connaître le sens de ces distinctions pour comprendre le mécanisme des classifications.

On décrit généralement dans les traités de logique deux sortes de classifications, les classifications naturelles et les classifications artificielles. Cette distinction n'est pas très satisfaisante : il y a des classifications dites artificielles qui sont fondées sur des caractères naturels des objets classés, par exemple quand on classe les plantes au point de vue de leurs qualités pharmaceutiques; d'autre part, si l'on définit les classifications naturelles en disant qu'elles sont fondées sur *tous* les caractères naturels des objets classés, il n'y en a évidemment aucune qui réponde exactement à cette définition. Si l'on dit que ces sortes de classifications impliquent qu'on choisit parmi les caractères naturels ceux qui paraissent *essentiels*, il n'y aura souvent entre les deux espèces de classifications qu'une différence de degré. Remarquons que toute classification se fonde sur les définitions, puisqu'elle porte sur les idées générales : autant il y a de manières de définir, autant il y a de formes de classification : les classifications seront descriptives, génétiques ou analytiques.

Les définitions empiriques. — Avant d'en aborder l'étude, il est nécessaire de compléter notre théorie de la définition par un examen sommaire des définitions empiriques. Voici, selon un habile logicien, en quoi elles diffèrent des définitions géométriques étudiées précédemment (1) :

(1) L. Liard, *Des définitions géométriques et des définitions empiriques*, 1re éd., p. 205.

Dans la notion géométrique, la matière (c'est-à-dire l'espace) est passive, indifférente et partout homogène, et la limite qui détermine la forme et fait l'objet de la définition dérive d'une loi posée par l'esprit et que la définition fait connaître : la définition est donc *génétique* ou *formelle*. — Dans les notions empiriques au contraire, c'est le contenu variable de la forme toujours la même que la définition doit énoncer : elle énumère les qualités sensibles qui constituent l'objet, en tenant compte de leur loi de subordination. Elle sera donc une définition *par composition*, une définition *matérielle*.

La loi qu'énonce la définition géométrique est l'œuvre de l'esprit; les qualités qu'énumère la définition empirique sont des révélations de l'expérience. La définition formelle est donc *à priori*, et la définition matérielle *à posteriori*.

Par suite, en géométrie, la définition trace les limites des quantités extensives, tandis que dans les sciences de la nature elle accumule des qualités intensives dans une forme vide donnée par l'esprit : la définition géométrique exposant des limites est donc *synthétique*, et la définition empirique, développant un contenu, est *analytique*.

Il en résulte que la première est, pour ainsi parler, engendrée d'un seul coup, et porte sur des notions définitives, immuables; tandis que la seconde se forme graduellement et remplit son cadre des découvertes successives d'une expérience qu'on ne peut jamais déclarer pleinement achevée : elle est donc *progressive* et *provisoire*.

Il en résulte aussi que les définitions géométriques sont des principes de connaissance, tandis que les définitions empiriques ne sont que des résumés. En géométrie, nous posons des définitions grosses de conséquences; dans les sciences de la nature, nous aboutissons à des définitions riches de science concentrée : dans les deux cas, les définitions contiennent la science à l'état virtuel, mais les définitions géométriques en précèdent le développement, tandis que les définitions empiriques en concentrent les résultats; les premières se posent au début, les secondes ne sont possibles qu'à la fin. C'est surtout dans les sciences naturelles qu'on peut dire des classifications qu'elles ne sont que des définitions hiérarchisées par une loi de subordination qui reste à décrire.

Classification descriptive. — On assigne quelquefois aux objets une marque absolument arbitraire qui leur sert de signe distinctif, par exemple une lettre de l'alphabet, une couleur différente pour distinguer les objets classés. On range les livres de sa bibliothèque d'après leur format ou la nuance de la reliure. Ce sont là des classifications non seulement artificielles, mais de tout point arbitraires, qui sont fondées sur des descriptions imparfaites ou sur un seul trait descriptif. Un jardinier cataloguera ses plantes d'après les mois de l'année où elles se sèment, fleurissent, fructifient. Il distinguera dans ses tableaux des plantes annuelles comme la balsamine, bisannuelles comme la campanule, vivaces comme le bégonia. Un pharmacien ne tiendra compte ni du mois où elles se récoltent ni du mode de culture, et ne considérera que les propriétés médicinales : le ricin est un purgatif, la salsepareille un sudorifique, le pavot un soporifique. Il est clair que les classifications descriptives n'ont pas de valeur scientifique, mais elles ont une valeur d'usage ou de pratique qui n'est nullement à dédaigner. Le simple ordre alphabétique est un adjuvant pour la mémoire, mais s'il renseigne et suggère, il n'instruit pas, tandis que les catalogues du jardinier et les classifications du pharmacien sont déjà instructives. Que l'on compare ces ébauches au procédé du mathématicien qui exprime par une formule toutes les sections coniques, puis, en donnant des valeurs successives à une seule variante, en fait sortir le cercle, l'ellipse, la parabole et l'hyperbole, on sentira immédiatement l'énorme distance qui les sépare. Ici la rigueur absolue, là le plus complet arbitraire.

Classification génétique. — Que le caractère choisi, c'est-à-dire le principe de division, soit non seulement naturel ou inhérent à l'essence même des objets classés, mais encore tel que plusieurs autres caractères importants en dérivent et qu'il les produise, la classification ne sera pas seulement descriptive, elle deviendra génétique. Mais il est rare que tous les caractères se trouvent par là même rangés dans le même ordre, et qu'ainsi l'ordre réel de production naturelle des êtres soit représenté dans la classification : c'est ainsi que la classification de Linné, fondée, il est vrai, sur un caractère important, a le défaut de rapprocher les uns des autres des êtres dont les différences sautent aux yeux, le mûrier de l'ortie, les tulipes

de l'épine-vinette, l'orme de la carotte, la rose de la fraise, le chêne de la pimprenelle. Il faut en conclure que le caractère choisi, qui est ici le mode de reproduction, n'est pas suffisant pour assurer, à tous ses degrés, la distinction des différentes parties de la division. Le mal est encore plus grave quand on se contente de choisir le caractère le plus saillant et le plus aisément observable, car rien n'indique à coup sûr qu'il soit pour cela même le plus important : ainsi, quand Tournefort détermine les groupes de sa classification des végétaux d'après la présence ou l'absence de la corolle, il ne fait guère qu'une classification descriptive et artificielle.

L'idéal d'une classification génétique pourrait être conçu de deux manières : 1° si l'on était partisan de la *théorie de l'évolution* ou du *transformisme*, il consisterait à ranger les êtres d'après toutes leurs parentés morphologiques et généalogiques, en commençant par le premier germe, origine de la vie sur le globe, pour arriver jusqu'à l'homme, sans omettre un seul anneau de la chaîne des intermédiaires. Nous aurions alors la véritable *histoire* de la nature, et la classification deviendrait à la lettre une généalogie fondée sur la distinction des périodes de l'évolution. Encore faudrait-il trouver, dans cette continuité, des principes de différenciation pour distinguer les époques de la nature ; 2° si l'on admettait le principe de la *série naturelle*, c'est-à-dire un ordre des espèces vivantes tel que l'une d'elles soit constamment inférieure à toutes celles qui précèdent, supérieure à toutes celles qui suivent, on obtiendrait une série linéaire sans aucune interruption, qui serait des plus satisfaisantes pour l'esprit. Mais rien ne prouve par exemple que le dernier des mammifères soit plus parfait que le premier des oiseaux, le dernier des oiseaux plus parfait que le premier des reptiles.

Ni l'arbre généalogique qui rangerait les animaux dans l'ordre d'apparition, ni la série naturelle qui les rangerait dans l'ordre linéaire de leur subordination rigoureuse, ne sont peut-être autre chose que des rêves et des fictions : c'est qu'il faut distinguer profondément les sciences de pure construction comme les mathématiques et les sciences de reconstruction comme les sciences naturelles, où nos conceptions restent entièrement subordonnées aux exigences de la nature. On peut essayer de se rapprocher de ce double idéal ; il ne faut pas espérer l'atteindre jamais.

Aussi l'idée du *type* n'est pas facile à déterminer en histoire naturelle : ce sera pour Cuvier « l'idée du genre », la forme la plus parfaite d'une série de formes analogues, par exemple le mammifère dans l'ordre des vertébrés ; ce sera pour Agassiz « l'idée créatrice » fondant la permanence des espèces. Mais comment l'homme peut-il s'assurer de repenser exactement l'idée créatrice, l'idée divine? Théoriquement, le *type* devrait être, soit la forme la plus simple qui par complication graduelle produit les formes les plus complexes, soit l'idéal qui explique la loi d'évolution comme la fin explique les moyens. Mais les deux bouts de la chaîne nous échappent toujours et nous ne saisissons que les anneaux intermédiaires. Même pour déterminer le degré de perfection des êtres, nous rencontrons des difficultés sans nombre, qui font dire à Cuvier que le principe de la série naturelle est d'une application impossible.

Classification analytique. — Les sciences de la nature étant reconstructives et non constructives, les classifications naturelles ne seront jamais génétiques que dans l'acception restreinte du mot, c'est-à-dire par rapport à tels ou tels caractères dominateurs qui engendreront les caractères subordonnés. Ces caractères ne pouvant ni être ramenés à un seul ni être fixés d'une manière absolue, elles seront toujours analytiques dans leur forme, provisoires et artificielles dans leur usage. « Il ne peut y avoir, dit Cuvier, qu'une méthode parfaite, qui est la méthode naturelle : on nomme ainsi un arrangement dans lequel les êtres du même genre seraient plus voisins entre eux que ceux de tous les autres genres; les genres du même ordre plus que ceux de tous les autres ordres, et ainsi de suite. Cette méthode est l'idéal auquel l'histoire naturelle doit tendre ; car il est évident que si l'on y parvenait, l'on aurait l'expression exacte et complète de la nature entière (1). » Ainsi se forme la hiérarchie naturelle suivante : individus, races, espèces, genres, familles, ordres, classes, embranchements, règnes.

La recherche essentielle étant celle du *caractère dominateur*, il faut, pour le découvrir, analyser les *conditions d'existence* des individus et des espèces. Cette analyse peut être faite à plusieurs points de vue, car, comme nous l'avons vu, l'observation abs-

(1) Cuvier, *Le règne animal distribué d'après son organisation*. Introduction.

trait toujours de la totalité de l'objet observé tel ou tel caractère particulier qu'elle considère sinon exclusivement, du moins isolément. Rappelons seulement quelques principes qui ont joué, qui jouent encore dans la science un rôle important :

1° Le principe de la *subordination des caractères*, posé par L. de Jussieu, qui consiste d'abord à éliminer les caractères purement accidentels, comme ceux qui distinguent un individu d'un autre individu de même espèce, ou de lui-même aux différentes époques de son développement, puis à établir une hiérarchie dans les caractères généraux et essentiels, pour créer des types en réunissant les caractères essentiels de même extension, qui deviennent ainsi dominateurs par rapport à ceux du groupe moins étendu;

2° Le principe des *corrélations organiques* posé par G. Cuvier, qui consiste à admettre que les parties d'un être organisé se correspondent mutuellement, concourent et coopèrent à une même action définie par une réaction réciproque, de telle sorte que d'une seule partie bien connue peuvent se déduire toutes les autres en vertu du lien de finalité qui les unit;

3° Le principe des *connexions organiques*, posé par G. Saint-Hilaire (et impliquant l'*unité de type*), d'après lequel un organe est toujours dans un rapport constant de situation avec tel autre organe donné et peut être anéanti, atrophié, mais jamais transposé, ce qui constitue non seulement une corrélation ou action commune, mais une connexion ou lien physique d'un organe à un autre. Considérons la portion terminale de l'extrémité antérieure chez les mammifères : à une épaule, un bras et un avant-bras est relié un dernier tronçon qui sera main, griffe ou aile, mais, sous toutes ces formes, sera toujours connexe aux trois autres.

4° Notons enfin le rôle tout nouveau et très important de l'*embryogénie*, sorte d'anatomie vivante comparée, puisqu'elle nous fait assister graduellement à la naissance des caractères par différenciation continue et progressive : le nouvel être est d'abord caractérisé comme vertébré avant de l'être comme mammifère, et ses caractères propres n'apparaissent qu'en dernier lieu. Ainsi le développement de l'embryon reproduit en quelque sorte la série animale et nous en fait mieux connaître les traits hiérarchiques et caractéristiques.

On voit quelle erreur il y aurait à se figurer les classifications uniquement comme des nomenclatures et des terminologies imposées à la science au nom d'une logique abstraite : c'est la science elle-même qui crée sa langue au fur et à mesure de ses progrès. D'autre part, il y aurait illusion égale et aussi dangereuse à prendre pour le système rigoureux de la nature nos propres systèmes, qui n'en sont que des approximations successives. Il ne faut donc pas décrier les classifications descriptives en les déclarant artificielles, puisqu'elles sont souvent les seules possibles : il conviendrait du moins d'ajouter que l'art, sinon l'artifice, est la nature de l'homme.

V

LES CAUSES : L'HYPOTHÈSE.

Causalité et détermination. — Il ne faut pas trop s'étonner de ce caractère provisoire et artificiel de nos classifications : il tient d'abord à ce que, selon le mot de Pascal, nous ne savons le tout de rien ; il tient ensuite à ce que les véritables causes nous échappent et ne peuvent presque jamais être connues que par hypothèse. Voilà pourquoi nous ne considérons pas ici l'hypothèse simplement comme une supposition provisoire destinée à éclairer l'expérimentation, ni même comme une induction anticipée destinée à suppléer l'induction régulière et vérifiée. Elle est davantage et elle a un objet spécial, la cause : l'idée de loi serait celle d'un simple rapport conçu par l'esprit ; l'hypothèse y introduit toujours une idée d'action efficace, de puissance de réalisation. Ainsi la nature de la vie pour le physiologiste et l'essence de la matière pour le physicien ne seront jamais que des objets d'hypothèses : ce sont les « causes sourdes » dont parle Cl. Bernard après Bacon, et jamais elles ne répondent à nos questions. Nous ne connaissons qu'une seule et unique cause directement, notre volonté qui dans l'effort musculaire est cause efficace des mouvements de nos membres et de l'adaptation des organes des sens par l'acte d'attention. Hormis ce cas unique, nous ne pouvons nous faire une idée de la cause ou de la force que *par analogie* avec notre âme :

le savant, en tant que savant, reste donc toujours enfermé dans le « déterminisme des faits », et se résigne à ignorer la causalité dont il ne saisit jamais que le signe extérieur, la *détermination* des faits les uns par les autres.

Dans le langage ordinaire et même dans le langage des savants, on confond la loi et la cause, l'induction et l'hypothèse, mais c'est un abus : il y a en astronomie une loi de la gravitation, mais la gravitation même, attraction ou impulsion, est une hypothèse ; il y a en chimie une loi des proportions définies, mais l'affinité est une hypothèse; de même l'hypothèse des deux fluides pour expliquer l'électricité porte sur une cause plutôt que sur une loi; de même encore l'hypothèse d'Oken, que le crâne est une vertèbre, porte sur la cause et non sur la loi. « Ramassé, retourné, regardé, ce fut fini ! dit-il lui-même, racontant sa découverte. L'idée traversa mon cerveau comme un éclair; c'est une vertèbre! » On devrait donc dire qu'une hypothèse est par essence invérifiable et qu'on ne vérifie jamais que ses conséquences. L'hypothèse cartésienne des tourbillons, l'hypothèse newtonienne de l'émission ne portaient-elles pas sur des causes, là celles de la formation du monde, ici celles des phénomènes de la lumière? Il y a certainement abus de langage quand on s'imagine que le mathématicien, par cela seul qu'il dit « je suppose », fait usage de l'hypothèse : il faut préciser le sens de ce mot trop souvent employé. On n'a réellement recours à ce procédé hardi de découvertes que lorsqu'on dépasse le cercle des faits, la sphère des lois. Quand Newton prononçait le mot déjà rapporté « je ne feins pas d'hypothèses », il voulait dire non seulement qu'il s'interdisait les suppositions et les conjectures gratuites, mais encore qu'il faisait profession de ne jamais dépasser les faits et les lois. On pourrait peut-être tourner la difficulté en disant que les lois sont des synthèses de faits et les causes des synthèses de lois : en réalité le savant, philosophe malgré lui, dépasse le simple déterminisme et présuppose, malgré qu'il en ait, la vraie causalité.

Nécessité des hypothèses. — Les hypothèses ne sont pas seulement utiles, elles sont nécessaires. D'abord notre esprit éprouve un besoin invincible de connaître le *pourquoi* aussi bien que le *comment* des choses, leurs causes aussi bien que

leurs lois. Puis l'hypothèse qui est d'abord, nous l'avons vu en étudiant l'expérimentation, le grand instrument des découvertes, coordonne et complète les résultats déjà acquis ; elle nous permet seule de nous les représenter d'une manière synthétique et condensée, et par là même en facilite l'étude. L'ordre qu'elle met dans la science, fût-il entièrement artificiel, aurait encore une utilité incontestable : qu'il y ait ou non deux fluides électriques, cette supposition est commode pour représenter, sinon pour expliquer une foule de phénomènes. Enfin l'hypothèse, traitée par la déduction, étend indéfiniment le domaine de nos connaissances : c'est la plus redoutable épreuve qu'elle puisse subir et sa meilleure garantie de vérité, qu'elle mette sur la voie des découvertes et qu'elle permette de construire la science de la nature avec la même sûreté que le mathématicien construit les sciences exactes. Combien de conséquences importantes se déduisent de l'hypothèse de la *circulation* du sang ! Aussi la découverte de Harvey semble-t-elle aujourd'hui une vérité de fait et l'on a complètement oublié son origine hypothétique. Il en est de même pour l'hypothèse de la *gravitation* et l'hypothèse de la conservation et de la transformation de la force. De *représentatives* qu'elles furent d'abord, elles ont passé au rang d'hypothèses *explicatives* et se sont si bien incorporées, si l'on peut parler ainsi, à notre intelligence que nous les érigeons facilement en véritables principes.

D'autres hypothèses ont eu un sort plus variable et une fortune plus diverse : ainsi Huyghens avait formulé mathématiquement la théorie des *ondulations* indiquée déjà par Descartes ; puis elle fut supplantée par celle de l'*émission* due à Newton ; enfin elle fut mise, sinon hors de doute, du moins hors de contestation par les preuves nouvelles et décisives de Fernel. Un pythagoricien avait enseigné que notre globe tourne autour de son axe ; un autre, qu'il se meut annuellement autour du soleil. Mais il fallait penser à combiner ces deux mouvements et à en déduire des conséquences bien plus satisfaisantes que le système de Ptolémée ; ce fut la gloire de Copernic et de Képler. Toute grande hypothèse a été pressentie, entrevue ; puis formulée, proposée ; enfin démontrée, vérifiée : de là tant de contestations historiques et la difficulté d'assigner aux grandes découvertes leur véritable origine.

Conditions des hypothèses sérieuses. — Une hypothèse n'est durable, sinon définitive, que lorsqu'elle satisfait aux quatre conditions suivantes :

1° Elle ne doit être contraire à aucun fait, un seul fait qui la contredit doit la faire rejeter immédiatement, car il la frappe d'insuffisance et va droit à l'encontre de son objet, qui est précisément l'explication des faits ; tel est le cas de l'hypothèse des tourbillons de Descartes, dont d'Alembert déduisit des conséquences contraires aux faits, ce qui fut pour elle une irrémédiable condamnation ;

2° Elle doit expliquer tous les faits connus ; on peut ajouter qu'elle doit les expliquer de la manière la plus simple et la plus lumineuse qu'il soit possible. Une hypothèse qui n'expliquerait pas tous les faits, lors même qu'elle n'en contredirait aucun, n'offrirait qu'une utilité relative et n'obtiendrait aucun crédit. La simplicité d'une hypothèse n'est pas toujours un gage de vérité, ni sa complication un indice de fausseté ; pourtant nous avons la conviction préconçue que la nature agit toujours par des moyens rationnels, et la croyance innée qu'elle procède par les voies les plus simples et produit le maximum d'effets avec le minimum de causes. Par cela seul que l'hypothèse de Copernic était plus simple que celle de Ptolémée et rendait compte plus aisément de tous les mouvements du ciel, c'était une raison de plus pour la préférer ; complication et obscurité sont de mauvaises marques de vérité ;

3° Enfin, puisque l'hypothèse ne peut être entièrement vérifiée, il faut attacher une grande importance à la plus éclatante vérification partielle qu'elle puisse recevoir : c'est la découverte, suggérée par elle, de faits nouveaux ou extraordinaires, comme la production d'obscurité dans le phénomène des interférences pour l'hypothèse des ondulations, et la découverte de Neptune par les perturbations d'Uranus pour l'attraction universelle. Une hypothèse qui permet de prédire, une prédiction qui se réalise à point nommé, sont des motifs de crédibilité à peu près invincibles.

4° Notons encore qu'une hypothèse doit rigoureusement exclure toute autre hypothèse, car, comme on dit, ce qui explique tout n'explique rien, et si les faits étaient expliqués tout aussi bien dans une autre supposition, celle que l'on propose ne s'imposerait aucunement à l'esprit.

L'exposition et la discussion des hypothèses générales seront l'objet d'une étude spéciale (1) : par cela seul que nous avons regardé l'hypothèse comme une spéculation sur les causes, leur étude n'est pas simplement logique, mais nous fait déjà entrevoir une science distincte et supérieure dont le vrai nom traditionnel est métaphysique.

(1) Voy. livre III : *Hypothèses et Postulats.*

CHAPITRE IV

LA MÉTHODE DES SCIENCES MORALES

I. Objet des sciences morales. — Définition des sciences morales et sociales. — Complexité des sciences morales. — Procédés propres aux sciences morales.
II. Les sciences psychologiques : l'introspection. — Caractères de la psychologie. — L'introspection ou observation interne. — Objections contre la possibilité de l'introspection. — Difficultés spéciales de l'introspection. — Procédés auxiliaires. — Lois psychologiques. Facultés de l'âme. — Tableau d'une science psychologique complète.
III. Les sciences historiques : le témoignage et la critique historique. — Connaissance directe et indirecte. — Règles concernant le témoignage. — Règles concernant les témoins. — Le témoignage unanime ou consentement universel. — La critique historique. — Caractères et matériaux de la connaissance historique. — Passage des documents aux propositions historiques et aux lois de l'histoire.
IV. La sociologie : les statistiques. — La sociologie : statique et dynamique sociales. — Les fondateurs de la sociologie. — Les statistiques. — La loi des grands nombres et la liberté humaine.

I

OBJET DES SCIENCES MORALES

Définition des sciences morales et sociales. — Déduction, induction, voilà le fond de toute méthode. Greffez sur ces deux procédés essentiels les procédés qu'ils enveloppent et qui les complètent, une théorie des définitions, des axiomes et des démonstrations pour les sciences mathématiques; une étude de l'observation, de l'expérimentation, de la classification pour les sciences physiques et naturelles, et vous avez l'essentiel de la logique de ces sciences. De même pour les sciences morales et sociales : elles seront déductives ou inductives ou les deux à la fois, mais elles mettront en œuvre des procédés spéciaux dont il nous reste à présenter la théorie. Par exemple, elles emploieront

un procédé original d'observation qu'on peut appeler observation intérieure ou réflexion, qu'on nomme quelquefois *introspection;* elles auront recours au témoignage d'autrui et devront poser les règles de crédibilité de ce *témoignage* et instituer la critique historique ; elles feront usage des statistiques et devront concilier les prévisions auxquelles les *statistiques* aboutissent quelquefois avec la liberté humaine. On voit que la tâche n'est pas petite de décrire et de caractériser ces nouveaux procédés d'investigation scientifique.

La désignation des sciences morales et sociales nous indique déjà qu'elles correspondent à peu près aux sciences noologiques de la classification d'Ampère et à la sociologie de la hiérarchie positiviste. On pourrait les répartir en trois groupes selon qu'elles sont plus spécialement d'ordre psychologique, historique ou sociologique. Il est clair que la *psychologie* est, parmi les sciences morales et sociales, la science fondamentale, la base de toutes les autres : le mot même qui la désigne le fait pressentir, puisque moral vient d'un mot latin qui signifie mœurs, que les mœurs résultent de notre manière habituelle de penser et d'agir, et que la psychologie étudie précisément les faits intérieurs qu'on appelle des pensées, des penchants, des déterminations. La psychologie est donc aux sciences morales ce que la mathématique est aux sciences de la nature. Mais il faut entendre la psychologie dans son vrai sens : elle est une branche de l'*anthropologie*, et même il est à regretter que ce dernier nom, qui exprime à la fois la science de l'âme et la science du corps, conséquemment la science des rapports du physique et du moral de l'homme, n'ait pas été employé de préférence, comme Kant et Biran en ont donné l'exemple. Joignons donc à la science des faits psychiques et de leurs lois, qui est proprement la psychologie, l'étude des races humaines ou anthropologie, et la science du langage ou *philologie*, sans lesquelles la psychologie resterait abstraite et mutilée. Remarquons en outre que de la seule définition de cette science résultent trois sciences complémentaires : la *logique*, qui étudie les lois de la pensée dans la recherche du vrai ; la *morale*, qui pose les règles des actions dans la réalisation du bien ; et l'*esthétique*, qui détermine les fonctions de la sensibilité dans la contemplation du beau et les exigences communes de la sensibilité et de la raison dans la critique littéraire et des œuvres d'art.

L'*histoire*, dit-on ordinairement, est le récit des événements humains dignes de mémoire. L'histoire, a dit plus justement Littré, fidèle interprète sur ce point de son maître Aug. Comte, est la recherche des conditions qui font que les états sociaux succèdent les uns aux autres dans un ordre déterminé. L'histoire est donc incomplète si elle n'est à la fois narrative et philosophique. Il faut d'ailleurs qu'elle comprenne, pour être totale, l'histoire du développement de l'esprit humain, c'est-à-dire de l'enchaînement et de l'évolution des *systèmes* de philosophie, des grandes *religions* et de leurs dogmes, de la philosophie de l'action, c'est-à-dire des *arts* et de l'*industrie*. Ainsi envisagée, elle deviendrait, dira-t-on, la science universelle : aussi, dans l'étude de la méthode de l'histoire, laisserons-nous à ce mot son sens le plus ordinaire et le plus précis.

Quant à la *sociologie*, cette science nouvelle serait encore à naître si plusieurs de ses parties constitutives, l'*économie politique*, le *droit* complété par la *jurisprudence*, n'avaient déjà atteint un haut degré de perfectionnement. On peut définir la sociologie en disant que c'est la science des lois qui régissent toute société et en dirigent l'évolution. En d'autres termes, la sociologie est à la fois, selon les expressions de Comte, une « statique sociale », science de la structure ou de l'ordre qui sont le fondement de toute société ; et une « dynamique sociale », science des fonctions et des progrès qui sont la fin de toute société et de l'humanité prise dans son ensemble.

Complexité des sciences morales. — Au point de vue de la méthode, les sciences morales et sociales ont pour trait caractéristique d'être les plus complexes et les plus difficiles de toutes les sciences.

Leur complexité vient de leur objet même : l'esprit humain, un microcosme, c'est-à-dire un monde en raccourci, un miroir de l'univers ; les sociétés, dont l'organisation et l'histoire tiennent à la fois à la nature morale de l'homme « ondoyant et divers » et aux influences extérieures ou lointaines des climats et des races. L'état présent d'une société quelconque est tout imprégné de son passé et gros de son avenir : les causes de cet état, éloignées ou prochaines, efficientes ou finales, sont prodigieusement difficiles à démêler et à débrouiller. Une société, que l'on a si souvent comparée à un organisme, est

le plus complexe de tous les organismes : en faire l'anatomie et la physiologie, l'étudier en état de santé et de maladie, indiquer les remèdes aux maux dont elle souffre et prédire avec plus ou moins de certitude l'avenir qui lui est réservé, c'est proprement le grand œuvre de la science humaine.

Leur complexité vient aussi de leur rang dans la hiérarchie des sciences. Rien de plus simple que le nombre, l'étendue, le mouvement, objets des sciences mathématiques, et c'est par un préjugé peu justifié que les sciences abstraites passent pour des sciences abstruses ou difficiles : elles sont, en réalité, pour un esprit qui n'est pas incapable d'abstractions et quand les obscurités du début sont vaincues, les plus simples des sciences. Rien de plus complexe, au contraire, que les conditions et les lois de la vie sociale : la sociologie, par exemple, implique une connaissance préalable de toutes les sciences qui la précèdent dans la classification de Comte, puisque l'existence d'une société implique des conditions physiques, celles-ci des conditions mathématiques, et que la réciproque n'est pas vraie. C'est ainsi que l'histoire naturelle, qui nous fait connaître les sociétés animales, nous achemine peu à peu à la sociologie; c'est ainsi que l'habitude d'étudier la vie et ses fonctions rend le biologiste plus propre que le pur mathématicien aux études morales et sociales.

Enfin, la difficulté de ces sciences vient de la délicatesse même des procédés qu'elles emploient et qui leur sont appropriés : ainsi, pour ne parler que de l'observation, combien ne rencontre-t-elle pas plus d'obstacles et de sujets d'erreur (nous le prouverons), soit qu'il s'agisse de constater ce qui se passe en nous, soit qu'il s'agisse d'isoler et de décrire un fait social, que lorsqu'il n'est question que d'un phénomène physique isolé!

Procédés propres aux sciences morales. — Il semble que nous aboutissons à une impasse : d'une part, dans les sciences morales, la méthode prime tout, et l'exposer ce serait, en quelque sorte, construire ces sciences sous les yeux du lecteur; la science s'identifie presque avec sa méthode. D'autre part, cette méthode, infiniment compliquée dans ses procédés, doit être traitée, en vertu même de la délicatesse de ces procédés, avec une minutie particulière qui exige un travail infini. Pour

sortir de cette impasse, remarquons une fois pour toutes que tous les procédés déjà décrits sont applicables aux sciences morales. Qu'en les y transportant, il faille bien souvent les transposer; que leur nouveau rôle nécessite des précautions plus grandes et un soin plus incessant, une vigilance plus constante pour éviter les causes d'erreur, cela pourtant ne change pas leur nature et n'altère en rien la théorie qui en a été donnée. On étudiera avec fruit dans les ouvrages spéciaux, par exemple ceux de Mill et de Bain, les modifications de détail qu'ils subissent : nous ne pouvons nous en occuper ici, et nous partons de cette idée, qui n'est, si l'on veut, qu'une hypothèse ou un postulat, que si le lecteur connaît bien la théorie de la définition géométrique et de la définition empirique, il n'a qu'à l'appliquer aux sciences morales. Ce transfert est absolument légitime : les conditions requises et les précautions nécessaires ne s'enseignent qu'en enseignant la science même.

Ce qui nous reste à étudier avec un soin d'autant plus grand que nous concentrons sur ce sujet toute notre recherche, ce sont donc les procédés d'investigation *propres* aux sciences morales et sociales. Par exemple, nous ne dirons rien du droit et de la jurisprudence : quel procédé nouveau et original ces sciences pourraient-elles nous offrir, et, d'autre part, comment expliquer l'emploi qu'elles font des procédés déjà décrits, sans sortir de la méthodologie et pénétrer dans la science même ? En revanche, il faut bien reconnaître que si la psychologie emploie l'observation par la conscience, l'*introspection*, comme les études précédentes ne nous ont rien révélé d'identique ni même d'analogue, il faut exposer une théorie de l'introspection. De même l'historien en se référant aux *règles du témoignage*, en se contrôlant par la *critique historique*, nous entraîne avec lui sur un terrain tout nouveau. Enfin, le sociologue, qui a les yeux tournés non du côté du passé, comme l'historien, mais du côté de l'avenir, qui veut « savoir pour prévoir afin de pourvoir », est astreint à étudier à ce point de vue les *statistiques* dans leurs rapports avec la liberté humaine.

II

LES SCIENCES PSYCHOLOGIQUES : L'INTROSPECTION.

Caractères de la psychologie. — Psychologie signifie étymologiquement science de l'âme. La science de l'âme peut s'entendre de deux façons fort différentes. — Ou bien il s'agit de connaître la nature de l'âme, son essence, si elle est matière ou esprit ; c'est alors une partie de la métaphysique, et la psychologie ainsi entendue, ou psychologie rationnelle, n'est pas l'objet de notre recherche présente. — Ou bien il s'agit des faits intérieurs, phénomènes de l'âme, faits psychiques, et alors la psychologie expérimentale devient une science d'observation et d'induction analogue aux sciences physiques et naturelles : c'est de cette psychologie qu'il est ici question.

Autrefois on définissait la psychologie en disant que c'est la *science de l'âme et de ses facultés*, et l'on entendait par facultés de l'âme les différents pouvoirs qu'elle se reconnaît d'éprouver certaines modifications ou de produire certains actes. On préfère aujourd'hui la définir d'une manière qui n'implique pas le problème métaphysique de la spiritualité : on dit qu'elle est la *science des faits psychiques et de leurs lois*. Ainsi les idées sont des faits psychiques ou internes : cette loi, formulée par Aristote, *on ne pense pas sans images*, est une loi psychologique. De même encore les habitudes, les sensations, les pensées, sont des faits psychiques ou internes : cette loi, formulée par Maine de Biran, *l'habitude fortifie l'intelligence et émousse la sensibilité*, est une loi psychologique.

L'introspection ou observation interne. — Il est évident que les phénomènes internes ne sont pas connus par le même procédé que les faits qui se produisent dans le monde extérieur. Ceux-ci nous sont connus par l'observation des sens, ceux-là par la réflexion de l'esprit sur lui-même. Pour se former une idée nette de la réflexion psychologique, il faut éviter avec grand soin de prendre ce mot dans son sens vulgaire. Qu'on dise couramment d'un homme plongé dans ses méditations

qu'il réfléchit profondément, cette acception du mot est assurément justifiée par l'usage. Mais, dans son sens précis, réflexion signifie retour sur soi, dédoublement de l'esprit qui, tout à la fois, pense et se regarde penser, sent et connaît sa sensation, veut et se rend compte de son vouloir. L'attention volontaire appliquée aux phénomènes du dehors prend le nom d'observation ; l'attention volontaire appliquée aux phénomènes intérieurs s'appelle réflexion, et la réflexion est un mode de la conscience ou perception interne : c'est la conscience attentive et fixée sur un objet par un effort de volonté.

Les Anglais ont un mot fort expressif pour désigner ce procédé de la méthode et cette attitude de l'esprit : ils l'appellent introspection. Si l'on songe aux multiples acceptions du mot conscience (faculté de percevoir ce qui se passe en nous et pouvoir de discerner le bien et le mal) et du mot réflexion (repliement de l'esprit sur lui-même et méditation sur un sujet quelconque), on jugera peut-être qu'il ne serait pas inutile d'user du mot anglais, malgré la nuance défavorable qu'il a déjà prise chez certains psychologues.

Objections contre la possibilité de l'introspection. — On s'est efforcé en effet de démontrer que ce procédé d'observation n'était ni légitime ni même possible : on a nié la conscience. S'observer soi-même, a dit Maudsley, « c'est moudre du vent ». Ce physiologiste va jusqu'à prétendre que la conscience elle-même est si peu la caractéristique des faits internes, que le cerveau sans la conscience ne serait pas une moins bonne machine intellectuelle. La conscience serait donc un « luxe », un « épiphénomène », un phénomène « surnuméraire ». Prenons un instant au sérieux cet étrange paradoxe : ne voit-on pas que si l'on considère le cerveau, abstraction faite de la conscience, comme une machine intellectuelle, c'est qu'on substitue mentalement sa propre conscience à la conscience qu'on lui ôte par hypothèse? Je puis bien traduire en fait de conscience les mouvements d'un cerveau considéré comme une simple machine, mais je ne le puis que dans et par ma conscience. Le fonctionnement de la machine cérébrale n'est en effet qu'un fonctionnement de machine, et, comme l'a dit Tyndall, si je savais que l'amour est un mouvement en spirale dextre (de droite à gauche) et la haine un mouvement en spirale senestre

(de gauche à droite) de certaines molécules cérébrales, si d'ailleurs je n'avais jamais éprouvé de sentiments d'amour ou de haine, j'ignorerais à jamais leur nature. Elle ne se révèle qu'à une conscience. Poussant jusqu'au bout le paradoxe, un philosophe allemand nous dénie le droit de dire avec Descartes : « Je pense, je suis. » Il faudrait dire : « Il pense dans mon cerveau, » c'est-à-dire employer un mode impersonnel, comme quand on dit : « Il tonne, il fait des éclairs ! »

Il n'est pas une des objections élevées contre la conscience qui ait la clarté de la conscience même. On dit : l'œil voit les objets, mais ne se voit pas lui-même ; l'acteur en scène ne peut être en même temps au parterre pour se voir jouer et s'applaudir. Simples comparaisons qui sont loin d'être des raisons. Même à titre de comparaisons, elles sont boiteuses et fausses : l'œil ne voit pas plus les objets qu'il ne se voit lui-même ; ce qui voit les objets, ce n'est pas ma rétine, c'est moi-même ; la vision est un fait de conscience et non le reflet d'une glace. L'acteur se voit jouer en quelque manière, puisqu'il se juge, puisqu'il s'admire ou se critique et améliore son jeu précisément parce qu'il s'observe. Qu'on n'objecte pas que s'étudier soi-même est une occupation vaine, la niaiserie d'un Narcisse qui se contemple dans l'eau de la fontaine : la question est précisément de savoir si cette contemplation scientifiquement dirigée, non pour se complaire en soi et s'enfermer dans son *moi*, mais pour se connaître, ne peut pas fonder une science qui sera la plus utile de toutes, puisqu'elle nous apparaîtra, à titre de science de l'esprit, comme la science des sciences. Remarquons en effet qu'à parler rigoureusement tout phénomène est psychologique : nul phénomène n'existe pour moi que s'il est traduit en langage de conscience, que s'il est perçu par ma conscience.

Difficultés spéciales de l'introspection. — Ce qui donne aux négateurs de la conscience et aux railleurs de l'introspection une apparence de bon sens et de scrupule scientifique, c'est d'abord qu'il est en effet fort ridicule de ne vivre que pour se regarder vivre, de ne penser que pour observer sa pensée. Ce serait élever l'égoïsme à la hauteur d'une science et même tomber dans une singulière contradiction, puisqu'à la conscience il faut des faits à observer et qu'elle ne peut pas plus

s'exercer à vide que l'estomac digérer à jeun ou le moulin moudre sans froment. C'est ensuite que l'observation par la conscience offre des difficultés si grandes qu'on est tenté de les croire insurmontables. Pourtant, il n'en est rien et ce sont justement les plus chauds partisans de l'introspection, les Écossais, qui les ont le mieux signalées. Les voici telles que, d'après Reid et les autres psychologues écossais, T. Jouffroy les résume :

1° Les opérations de l'esprit sont nombreuses; elles s'exercent avec une extrême rapidité; elles ne se produisent pas successivement, mais presque toujours simultanément; — 2° nous ne pouvons les observer qu'en nous, c'est-à-dire dans l'homme fait où tout est déjà mêlé et développé ; la formation et les éléments nous échappent; — 3° nous ne pouvons observer qu'un seul individu, ce n'est donc que par induction que nous pouvons saisir les différences qui existent entre les individus ; — 4° nous contractons dès l'enfance l'habitude de porter notre attention au dehors; ce pli pris, il est très difficile de la reployer sur le dedans; — 5° les opérations de l'esprit dirigent l'attention sur leur objet; quand nous produisons une opération pour l'observer, notre attention se porte sur l'objet de l'opération au moment même où il faudrait qu'elle s'appliquât à l'opération même; — 6° enfin, le langage est tout matériel, et c'est cependant avec ce langage matériel qu'il faut représenter des faits qui ne le sont pas, ce qui porte toujours l'imagination à se figurer les phénomènes de l'esprit sous des formes corporelles et ce qui tend à introduire dans la science une foule de méprises et d'erreurs (1).

Procédés auxiliaires. — Que ces difficultés soient grandes, qu'elles aient longtemps contribué à retenir la science de l'esprit comme dans un état d'enfance, soit; qu'il faille beaucoup d'habitude de l'observation interne pour surmonter les unes, beaucoup de patience, de précaution, de persévérance pour se mettre à l'abri des autres, voilà ce que personne ne nie; mais que ces difficultés soient invincibles, voilà ce que les progrès mêmes de la psychologie démentent d'une manière éclatante. On peut contester à Descartes que « l'âme soit plus aisée à con-

(1) Jouffroy, *Œuvres de Th. Reid*, Préface du traducteur, p. XXVIII.

naître que le corps ». Il est difficile de s'inscrire en faux contre le témoignage savamment motivé de Stuart Mill soutenant que la psychologie, malgré ses imperfections, est plus avancée que la physiologie cérébrale, sur laquelle pourtant Aug. Comte et beaucoup de nos contemporains voudraient l'appuyer, dans laquelle plutôt ils voudraient l'absorber entièrement. « Je regarde, dit-il, comme une erreur le parti pris de s'interdire les ressources de l'analyse psychologique, et d'édifier la théorie de l'esprit sur les seules données que la physiologie peut actuellement fournir. Si imparfaite que soit la science de l'esprit, je n'hésiterai pas à affirmer qu'elle est beaucoup plus avancée que la partie correspondante de la physiologie, et abandonner la première pour la seconde me semble une infraction aux véritables règles de la philosophie inductive; infraction qui doit conduire et conduit, en effet, à des conclusions erronées dans plusieurs branches très importantes de la science de la nature humaine (1). »

D'ailleurs les Écossais eux-mêmes, que l'on accuse d'avoir pratiqué à outrance l'observation par la conscience, ne se sont pas bornés le moins du monde à cet unique procédé d'investigation psychologique; ils ont signalé un certain nombre de moyens auxiliaires, soit pour en diriger l'application, soit pour en contrôler les résultats. Ces moyens, selon Jouffroy, sont les suivants :

En premier lieu, les langues, car les langues dans leur constitution sont les symboles de la constitution et des lois de l'esprit, et dans leur dictionnaire une expression de cette psychologie involontaire que tous les hommes font à leur insu, et par laquelle ils distinguent en eux-mêmes et dans leurs rapports les principaux phénomènes du monde intérieur. — En second lieu, les actions et la conduite des hommes, conséquence de leur constitution, effets des principes de leur nature, et, comme telles, symboles aussi et symboles très expressifs et très sûrs de cette constitution et de ces principes. — En troisième lieu, les opinions et les préjugés généraux des hommes, qui, dans ce qu'ils ont de commun et d'universel, ne peuvent dériver que des lois mêmes de la nature humaine, et sont par conséquent des indices à consulter pour qui cherche à connaître ces lois. — En quatrième lieu, enfin, l'histoire de la phi-

(1) Stuart Mill, *Système de logique déductive et inductive*, t. II, p. 437.

losophie qui nous présente le tableau le plus complet de toutes les questions qui peuvent être élevées sur la nature de l'homme, et dans ses nombreux systèmes une foule d'observations vraies, mêlées à une foule non moins grande d'hypothèses et d'erreurs qui ont aussi leur utilité, pour peu qu'on veuille rechercher les causes qui les ont produites (1).

A cette énumération des procédés auxiliaires qui complètent l'introspection, la psychologie de nos jours n'a rien à retrancher, mais elle aurait beaucoup à ajouter. — Ses conquêtes ont porté surtout sur les rapports du physique et du moral de l'homme, science fondée par Cabanis et qui, sous le nom de psycho-physique, a reçu de Fechner des développements considérables. On connaît la loi qui porte son nom : *Les sensations croissent comme les logarithmes des excitations.* Son seul énoncé montre que les psycho-physiciens ont porté ou tenté de porter dans leurs recherches la rigueur et la précision des mathématiques. Sans examiner si ces sujets comportent l'usage de la mesure et des calculs, contentons-nous de remarquer qu'on a inventé des méthodes extrêmement ingénieuses pour mesurer les faits psychologiques au moyen de leurs correspondants physiologiques. — On insiste aujourd'hui beaucoup plus qu'il y a cinquante ans sur la nécessité d'une psychologie *comparée* et d'une psychologie *tératologique* : la première comprend l'étude comparative de l'homme et de l'animal, de l'enfant, des peuples sauvages ; la seconde, l'étude des cas anormaux, par exemple l'aphasie ou l'amnésie, et des différentes formes de l'aliénation mentale. La nature, en supprimant telle faculté ou tel ordre de facultés, nous offre une véritable expérimentation que nous n'avons qu'à recueillir. — Bien plus, l'expérimentation directe est devenue possible en psychologie, grâce au sommeil hypnotique et au somnambulisme provoqué. Toutefois il ne faut jamais oublier que cette expérimentation est souvent dangereuse pour les « sujets » qui s'y prêtent et que Kant a eu mille fois raison de déclarer que « la personne humaine est une fin en soi, jamais un moyen pour une autre fin », cette autre fin fût-elle la science.

Lois psychologiques. Facultés de l'âme. — Les lois psychologiques s'obtiennent par le même procédé de généralisation

(1) Jouffroy, Préface de sa traduction de Reid, p. xxx.

sation que les lois physiques, c'est-à-dire par l'emploi isolé ou simultané des quatre méthodes décrites par Stuart Mill. « La psychologie a pour objet les *uniformités de succession*, les lois soit primitives, soit dérivées d'après lesquelles un état mental succède à un autre, est la cause d'un autre ou, du moins, la cause de l'arrivée d'un autre (1). » Signalons quelques-unes de ces lois à titre d'exemple : tout état de conscience déterminé par une cause ou un ensemble de causes peut se renouveler plus ou moins affaibli en l'absence de cette cause ou de cet ensemble de causes ; nos idées s'associent, comme l'a démontré D. Hume, par ressemblance, contiguïté et causalité ; Aristote avait déjà montré qu'on ne peut penser sans images : la psychologie moderne complète cette loi en ajoutant que le caractère représentatif des sensations est en raison inverse de leur caractère affectif ; Maine de Biran a prouvé que l'habitude émousse la sensibilité et fortifie l'intelligence ; M. Th. Ribot, que les souvenirs, quand la mémoire s'oblitère, disparaissent dans l'ordre inverse de leur acquisition, etc.

Il y a cinquante ans, le grand effort des psychologues était de classer et de définir les « facultés de l'âme ». Les Écossais assimilaient la psychologie aux sciences physiques et naturelles, et de même que celles-ci reconnaissent des « propriétés » des corps bruts et des « fonctions » des corps organisés, ils croyaient que le principal objet du psychologue était de définir et de caractériser les *facultés*. On a raillé avec plus d'amertume que de justice cette méthode écossaise et éclectique, qui, il faut le reconnaître, a donné lieu à quelques abus. Ainsi, quand Jouffroy invente, pour expliquer le langage, une faculté « expressive » et une faculté « interprétative », évidemment il s'abuse et se paye de mots. Mais rien n'est plus légitime que de distinguer la sensibilité, l'intelligence et la volonté à titre de facultés distinctes, quoique inséparables dans leur exercice. Ce ne sont pas, comme on l'a dit, des entités scolastiques, mais les divers modes dont s'exerce l'activité de l'esprit. Un critique anglais de cette théorie prétend qu'on fait de la raison une sorte de président du conseil, de la conscience un ministre de l'intérieur, des sens un ministre des affaires étrangères, et que l'âme devient ainsi le siège d'une sorte de gouvernement constitu-

(1) Stuart Mill, *Logique des sciences morales*.

tionnel peu conforme à la réalité des choses. Ces railleries ne portent pas : les facultés, quoique reconnues comme distinctes, ainsi que les propriétés des corps, chaleur, lumière, électricité, magnétisme, sont cependant les manifestations d'une seule et même âme. Bien que les propriétés de la matière soient des formes multiples du mouvement, qui songe à reprocher au physicien de les étudier isolément ?

Leur distinction est même le fondement de la théorie des « localisations cérébrales » qui n'a pas été discréditée par les aberrations de Gall et des phrénologistes. Ainsi la faculté du langage a été localisée dans la troisième circonvolution gauche frontale ou circonvolution de Broca. Il y a donc contradiction à nier radicalement les facultés, tout en cherchant expérimentalement à les localiser dans le cerveau. Le travail de classification des Écossais est loin d'être inutile à la science psychologique. L'abus consiste simplement à se poser des problèmes factices comme celui-ci : La conscience est-elle une faculté distincte ou le mode d'exercice et de manifestation de toutes les autres facultés? Supprimez la distinction des facultés, et tout se confond : le langage devient impuissant à traduire les découvertes psychologiques; la morale et la pédagogie, qui ont si souvent besoin des données de la psychologie, qui ne sont que la « psychologie en action », perdent le principal secours qu'elles en pouvaient attendre.

Tableau d'une science psychologique complète. — Nous pouvons maintenant résumer en un tableau l'ensemble de la psychologie telle qu'on la comprend de nos jours. Elle sera *expérimentale* et *déductive*. Par psychologie déductive nous entendrons l'ensemble des applications de la psychologie expérimentale, c'est-à-dire la détermination des caractères concrets des individus, des peuples et des races, fondée sur les lois psychologiques obtenues par l'observation et l'induction. L'observation elle-même sera dite *comparée* quand elle portera non pas simplement sur l'homme « blanc, adulte et civilisé », qui est le psychologue, mais sur les enfants, sur les peuples sauvages, sur les animaux qui ne sont pas, comme le croyait Descartes, de purs « automates », mais bien plutôt des « frères inférieurs », sinon, psychologiquement parlant, des hommes imparfaits et arrêtés dans leur développement; l'observation sera

tératologique quand elle portera sur les cas anormaux, par exemple l'aphasie, l'amnésie, le dédoublement de la personnalité, sur les maladies mentales et sur ces états bizarres que la science contemporaine étudie avec tant de prédilection sous le nom d'hypnotisme et de somnambulisme provoqué.

PSYCHOLOGIE			
EXPÉRIMENTALE.		DÉDUCTIVE.	
A. Générale	*a*) Procédé fondamental : Introspection. *b*) Procédés auxiliaires : Langues, littératures, beaux-arts. Philosophies, religions, histoire. Physiologie, psycho-physique, etc.	Éthologie (science des caractères).....	des individus. des peuples. des races.
B. Comparée....	Observation des animaux. Psychologie de l'enfant. Comparaison des peuples sauvages, etc.	Pédagogie : psychologie appliquée à l'art de l'éducation.	
G. Tératologique.	Cas anormaux. Maladies mentales. Hypnotisme, etc.		

III

LES SCIENCES HISTORIQUES : LE TÉMOIGNAGE ET LA CRITIQUE HISTORIQUE.

Connaissance directe et indirecte. — La conscience est, pour le psychologue, un témoin toujours véridique, parce que les connaissances qu'elle lui fournit sont directes ou immédiates. Comment pourrait-elle le tromper, puisqu'elle lui révèle uniquement des apparences ou des phénomènes et que ce principe « ce qui m'apparaît, m'apparaît » est aussi incontestable que le principe d'identité « ce qui est, est »? Hâtons-nous d'ajouter qu'aussitôt que nous voulons percer au delà de ces apparences et pénétrer jusqu'à la réalité, l'erreur devient possible : par exemple

quand nous raisonnons sur la nature de l'âme, sur l'existence de faits inconscients. C'est ainsi que la lutte peut durer éternellement entre les *vitalistes* qui attribuent la vie à une force spéciale, appelée force vitale, agissant parallèlement avec la force pensante, mais sans tomber sous les prises de la pensée, et les *animistes* qui soutiennent que c'est l'âme qui est la véritable force vitale, la cause réelle des fonctions physiologiques qu'elle exercerait sans en avoir conscience. Il ne faut donc pas s'abuser sur ce nom de « témoin intérieur » que l'on donne quelquefois à la conscience : ce que dit ce témoin est toujours véridique, ce qu'on lui fait dire est souvent controuvé. Même en psychologie il y a lieu d'interpréter le témoignage, et dès que l'interprétation commence, les chances d'erreur naissent et se multiplient.

C'est surtout l'historien qui se fonde sur le *témoignage*, c'est-à-dire, dans l'acception ordinaire du mot, sur la croyance à autrui. Témoigner, c'est se porter garant d'une chose, c'est affirmer ce que l'on sait ou ce que l'on croit savoir. Cette connaissance indirecte et médiate est absolument indispensable à l'homme : parmi les faits dont nous ne pouvons révoquer en doute l'existence, comme il en est peu dont nous ayons été les témoins oculaires ou auriculaires ! Le savant lui-même ne peut tout vérifier, même dans sa spécialité. D'autre part, le témoin peut être trompé ou trompeur : il est donc de toute nécessité de faire la *critique* du témoignage, c'est-à-dire de poser des règles qui permettent de l'accepter en toute certitude. Ajoutons que lorsque ces règles sont scrupuleusement suivies, il n'y a pas plus lieu de douter d'un fait historique que d'un théorème de mathématique : la connaissance indirecte peut avoir toute la certitude de la connaissance directe. On voit immédiatement que deux sortes de règles sont ici nécessaires, celles qui concernent le témoignage lui-même et celles qui regardent les témoins.

Règles concernant le témoignage. — Les premières se réduisent toutes à une seule : il faut que les faits qui sont l'objet du témoignage soient *possibles*. Nous savons déjà que possibilité n'est pas vraisemblance : un fait nouveau, inouï, extraordinaire, merveilleux même, ne peut être taxé d'impossibilité que s'il renferme une contradiction, je ne dis pas simplement avec les lois de la nature, qui, n'étant que des faits généralisés, ne peuvent jamais prévaloir contre les faits eux-mêmes,

mais avec les principes de la raison. Contradiction, dans ce sens, n'est pas simplement « mauvaise marque de vérité », mais signe infaillible d'erreur. Quant à l'*invraisemblance*, c'est seulement une invitation à une sévère critique; l'ascension des ballons et la direction de la foudre dut paraître bien extraordinaire et invraisemblable, mais, comme on ne pouvait fournir aucune preuve patente d'impossibilité, il ne fallait pas les taxer d'absurdités. Au contraire, si quelque rêveur m'annonçait qu'il a trouvé la quadrature du cercle ou le mouvement perpétuel, je récuserais son témoignage: l'impossible ne peut être un fait ni devenir une réalité. A pareil témoignage manquera toujours ce premier signe du vrai, la clarté.

Règles concernant les témoins. — Les règles qui concernent les témoins sont de deux sortes: celles qui ont trait à leur aptitude, celles qui concernent leur véracité.

1° Il faut que les témoins, selon un vieux mot tombé en désuétude, soient *idoines* ou compétents, c'est-à-dire qu'ils aient des sens susceptibles de percevoir les faits et une intelligence capable d'en apprécier les diverses circonstances. On ne croira pas un aveugle sur les couleurs et on ne se fiera à un myope qu'à demi. Un idiot doué d'une excellente vue serait un fort mauvais témoin. C'est en vertu de cette règle et pour éliminer les illusions possibles des sens et de l'esprit qu'on réclame la *pluralité* des témoins : un seul témoin, dit un vieil adage, pas de témoin. Mais c'est un autre proverbe, et non moins raisonnable ni plus absolu, qu'il faut *peser* les témoignages plutôt que les *compter*.

2° Il faut que les témoins soient *véridiques*, c'est-à-dire de trois choses l'une : ou que leur sentiment du devoir soit reconnu tel qu'ils échappent absolument au soupçon de mensonge, d'aveuglement ou de partialité; ou qu'ils n'aient pas le moindre intérêt à nous tromper, et dans ce cas il est à présumer qu'ils obéiront à cet instinct de véracité qui caractérise l'homme et ne voudront pas (quoique le cas se soit présenté), nous tromper pour le seul plaisir de tromper; ou bien enfin, qu'ayant intérêt à mentir, qu'étant même peu scrupuleux sur le mensonge, ils ne puissent nous tromper, parce que leur témoignage serait aisément démenti et prouvé faux. Que César ait intérêt à exagérer ses exploits quand il raconte la campagne des Gaules,

c'est bien possible, mais il écrit pour des contemporains, il sait que sur les points essentiels son témoignage peut être contrôlé, et cela suffit pour que nous ajoutions foi à son récit. Le cardinal de Retz est un témoin partial : il n'écrira ses Mémoires que pour se donner un beau rôle historique; le duc de Saint-Simon est un témoin prévenu : ses adversaires politiques seront impitoyablement maltraités.

Règle générale, quand les témoins sont nombreux et que les témoignages concordent parfaitement, cette coïncidence produit dans notre esprit, non pas une simple probabilité, toujours plus ou moins éloignée de la certitude, mais une véritable certitude. Nous sommes aussi certains de la réalité de la ville de Rome ou de l'existence de Napoléon que d'un fait physique ou d'une vérité mathématique.

Le témoignage unanime ou consentement universel. — Il y aurait lieu d'examiner ici la valeur d'un argument que l'on emploie quelquefois dans les discussions philosophiques, l'argument du *consentement universel*. Remarquons d'abord qu'il est bien peu de questions sur lesquelles on puisse l'invoquer : ce sera, par exemple, sur la liberté humaine et sur l'existence de Dieu. L'expression « consentement universel » est équivoque : il ne s'agit jamais que d'un consentement général, très général si l'on veut, mais dont on ne pourra jamais prouver l'universalité. On remarquera aussi que sur des points importants les hommes se sont trouvés d'accord pour se tromper : c'était une croyance générale que la terre était immobile et que le soleil tournait. Il faut donc d'abord restreindre à quelques questions l'emploi de l'argument, et même ainsi restreint dans son emploi aux faits de sens commun et, d'expérience universelle, il n'a pas d'autre utilité que de corroborer le témoignage de la conscience individuelle.

En constatant que tous les hommes pensent comme moi sur l'existence de Dieu, la liberté de l'homme, l'immortalité de l'âme (ce qui d'ailleurs n'est vrai que partiellement et par hypothèse), je me prouve à moi-même que je suis dans les conditions normales de la pensée, en d'autres termes, que je ne suis pas un *aliéné*, selon la force de ce terme qui signifie étranger, c'est-à-dire exclu de l'humanité comme être pensant. En somme, le consentement universel n'est pas une preuve recevable en

bonne logique, et cela pour deux raisons : il n'est jamais parfaitement universel, et si l'homme individuel était incapable sur un point d'arriver à la certitude, l'humanité en serait par là même incapable également, puisqu'elle n'est que la collection des individus. Seulement, il est très vrai que le consentement universel nous offre l'image agrandie de notre propre conscience, et dès lors son témoignage lui-même en caractères plus lisibles, circonstance tout extérieure qui n'ajoute rien à la force et à l'autorité de ce témoignage.

La critique historique. — « Les logiciens, dit un historien contemporain, n'ont fait qu'effleurer la méthode de l'histoire (1). » Ce jugement sévère est à quelques égards mérité : énumérer les sources de l'histoire, traditions, monuments, relations écrites; formuler quelques règles sur l'emploi des traditions, l'authenticité des monuments, la sincérité des relations écrites, c'est s'en tenir à l'écorce et à la superficie sans pénétrer jusqu'au cœur de la méthode; c'est, si l'on veut, donner d'excellents conseils aux historiens, ce n'est pas formuler les règles de la crédibilité historique. Pour les établir, il faut remonter jusqu'aux procédés directs de connaissance que tous ces moyens d'information exigent à l'origine : il faut analyser l'eau puisée à sa source, et non l'eau trouble et surchargée d'éléments étrangers. La psychologie domine tout le problème de la critique historique : en dernière analyse, c'est toujours à une question psychologique qu'aboutit l'historien. « Comme toute connaissance systématique, l'histoire se compose de deux éléments : des faits, c'est-à-dire des propositions particulières qu'on détermine directement par un travail sur les matériaux bruts de la connaissance; des lois, c'est-à-dire des formules générales obtenues en rapprochant les propositions particulières ». Les lois sont toujours le résultat d'une généralisation ou d'une induction conforme aux règles établies précédemment et rendues seulement plus difficiles que dans les sciences physiques par l'impossibilité de l'expérimentation directe et l'intervention de la liberté humaine.

Voici donc les questions de méthode qui s'imposent maintenant à notre recherche : 1° Quel est le caractère propre et

(1) Ch. Seignobos, *Les conditions de la connaissance en histoire* (*Revue philosophique*, 1887).

quels sont les matériaux de la connaissance historique? 2° Quelles sont les opérations nécessaires pour dégager une proposition historique, et les conditions requises pour qu'une telle proposition soit certaine et indubitable? 3° Quels sont enfin les vices de méthode qui mènent à des propositions fausses ou incertaines, et les moyens de contrôle et de vérification qui permettent d'éviter ou de limiter l'erreur?

Caractères et matériaux de la connaissance historique. — Le caractère commun de toutes les connaissances historiques consiste en ce qu'elles sont obtenues d'une manière indirecte, non par l'observation immédiate des faits, mais par un raisonnement guidé par les traces que ces faits ont laissées. Dans ce sens, la méthode historique a une portée beaucoup plus large que l'histoire proprement dite : une étoile disparue, un orage apaisé, une espèce animale éteinte ne pouvant plus être atteints que par le procédé historique, toute science expérimentale contient une part d'histoire. Toutefois le nom d'histoire est ordinairement réservé aux faits humains, psychologiques et sociaux. Il n'y a pas à vrai dire d'histoire *contemporaine :* le fait est toujours *passé* quand l'observateur le décrit; et le discours prononcé le matin à la Chambre est un document historique au même titre que le récit des campagnes de César.

Les matériaux de l'histoire s'appellent *documents*, et les documents sont les traces ou les vestiges laissés par les faits passés. Une tradition elle-même est un document oral. Un monument est un document : le premier de ces deux mots signifie étymologiquement ce qui *avertit*, et le second, ce qui *instruit*. D'une manière générale, les documents sont matériels ou psychologiques : matériels, comme les armes, les ustensiles, les édifices qui racontent l'histoire d'un peuple ; psychologiques, comme les écrits, actes officiels ou mémoires et les documents figurés, peintures ou statues qui représentent, comme on dit aujourd'hui, des « états d'âmes » qu'il s'agit de reconstituer en interprétant leurs symboles. Nous dirons quelques mots des documents constitués par la tradition, les monuments et les relations écrites.

1° La *tradition* ou relation d'un fait transmis de bouche en bouche peut passer, selon Daunou, par trois états distincts : récit transmis de père en fils ; tradition consacrée par des usages domestiques ou publics, des cérémonies et des institutions reli-

gieuses; enfin, représentée par des emblèmes et des images et fixée dans des écrits. D'une manière générale, les traditions sont vraies par le fond des choses, et embellies ou altérées dans les détails et les circonstances particulières. Mieux que des règles compliquées, un exemple fera comprendre la difficulté de l'emploi historique des traditions. Nous l'empruntons à Louis Peisse (1).

Numa Pompilius, second roi de Rome, retiré dans une grotte près de la ville, avait des communications avec une divinité champêtre qui lui apparaissait de temps en temps et lui enseignait plusieurs choses importantes sur le gouvernement et sur le culte des dieux. Voilà le récit orthodoxe. Que s'est-il passé ? — Rien de plus simple, dit un critique. C'est un conte fait à plaisir par Numa pour donner plus d'autorité à ses réformes politiques. Un second arrive et dit : — Ce n'est pas cela. La nymphe Égérie est une simple allégorie, une expression métaphorique dont s'est servi Numa pour dire que tout le bienfait de ses institutions devait être rapporté aux dieux. Un troisième survient : — Numa était un mage, un habile thaumaturge ; il avait disposé dans sa grotte un mannequin habillé en nymphe, qui, adroitement montré de temps à autre aux paysans qui passaient à quelque distance dans la campagne et soigneusement caché ensuite, jouait le personnage d'Égérie. A l'Opéra, on voit tous les jours de ces prestiges. Un quatrième : — Vous calomniez Numa. Il aura eu une rencontre avec une jeune fille dans un bosquet, et, comme on connaissait la piété du roi, on aura dit que c'était une nymphe. Un cinquième : — Numa a dû voir et entendre une Divinité; c'était évidemment une hallucination de la vue ou de l'ouïe. Nos maisons de fous sont pleines de gens qui ont des apparitions de ce genre. Un sixième : — Numa allait consulter une jeune fille nommée Égérie qui lui révélait des choses cachées ; cette Égérie ne peut avoir été autre chose qu'une somnambule. Vient enfin le mythiste qui dit : — Vous cherchez à expliquer un fait, c'est peine perdue. Il n'y a pas de fait ; il n'y a pas de grotte, pas de nymphe, pas même de Numa ; il n'y a qu'un récit de Numa ; c'est ce récit qu'il faut expliquer et non la chose racontée. Voilà, conclut Peisse, bien des mots pour une énigme ! Quel est le bon ? — Il n'y a pas, ajouterons-nous,

(1) *La médecine et les médecins*, t. I, p. 107.

de règle infaillible pour trouver le mot des énigmes; il y faut une grande pénétration, cette qualité souveraine de l'historien que M. Thiers appelait l'*intelligence*, c'est-à-dire la faculté de tout comprendre, et une connaissance précise et étendue de toutes les sciences, afin d'essayer successivement tous les moyens d'explication.

2° Il faut en dire autant des *monuments*, c'est-à-dire édifices, arcs de triomphe, colonnes, tombeaux, et aussi, dans un autre genre, ustensiles, armes, vases, meubles, bijoux, médailles, monnaies. Ainsi la numismatique ou science des monnaies et des médailles, l'épigraphie ou science des inscriptions, la diplomatique ou science des chartes et des diplômes, l'archéologie sous toutes ses formes, sont absolument nécessaires à l'historien. Il se demandera d'abord si ces monuments sont *authentiques*, ensuite s'ils sont *sincères*. — Ils sont authentiques s'ils se rapportent bien au temps et au lieu, au personnage et à l'événement auxquels on les rapporte. On sait que les faussaires sont souvent des archéologues de valeur qui usent, pour donner le change, d'une adresse prodigieuse ; des membres de l'Institut ont été dupés par de fausses lettres de Pascal admirablement imitées ; un savant allemand avait acheté pour le Musée de Berlin des antiquités moabites fabriquées par un escroc, ce qui n'empêchait pas le savant de trouver un sens aux caractères que l'escroc y avait tracés au hasard. — Ils seront sincères si l'adulation et la politique n'ont pas faussé leur témoignage : un arc de triomphe dans l'antiquité non plus qu'un *Te Deum* dans les temps modernes ne sont les signes certains d'une victoire éclatante. Enfin tous ces documents se serviront de contrôle mutuellement ; l'adage : Un seul témoin, pas de témoin, s'applique quelquefois aux documents aussi justement qu'aux hommes.

Notons encore que les documents nous permettent quelquefois de remonter bien au delà des âges dits historiques : une hache de silex, une habitation lacustre, nous fait entrevoir l'état primitif des races humaines dans l'âge de la pierre, du bronze ou du fer ; un grossier dessin sur un morceau d'ivoire est un document d'immense valeur.

3° Quant aux *relations écrites*, procès-verbaux, rapports, bulletins, journaux privés ou registres personnels, journaux publics ou gazettes, mémoires et commentaires, relations contemporaines des événements ou postérieures aux événements de quel-

ques années ou de quelques siècles, histoires proprement dites et compilations, elles donnent lieu aux mêmes règles que le témoignage des monuments; il faut s'assurer de leur authenticité par des preuves *intrinsèques*, c'est-à-dire tirées de l'examen même de leur contenu (style, pensées, allusions conformes au caractère de l'auteur et à l'esprit du temps), et par des preuves *extrinsèques* (citations des contemporains, situation de l'auteur, conservation de l'ouvrage); il faut s'assurer de leur véracité en étudiant la compétence et le désintéressement de leurs auteurs considérés comme des témoins (1). « La règle suprême de la certitude historique, dit A. Bain, c'est que le témoignage doit être *contemporain* de l'événement, ou tout au moins reçu de la bouche des contemporains, soit directement, soit par transmission fidèle. » C'est un long et difficile procès à instruire : il y faut la finesse et la patience d'un bon juge d'instruction et souvent la science et l'érudition d'un bénédictin. C'est aussi, selon la comparaison de Bacon, une chasse qui a ses émotions et ses péripéties, ses périls, c'est-à-dire ses risques d'erreurs, et ses joies, c'est-à-dire la satisfaction profonde qui accompagne toujours la découverte du vrai et qui faisait dire à Augustin Thierry, l'historien aveugle : « Il y a quelque chose qui vaut mieux que les jouissances matérielles, mieux que la fortune, mieux que la santé elle-même : c'est le dévouement à la science. »

Passage des documents aux propositions historiques et aux lois de l'histoire. — L'historien aboutit toujours, avons-nous dit, à une interprétation psychologique du document. Cette interprétation est un raisonnement par analogie qui peut se formuler ainsi : « Tel phénomène contemporain dans telles conditions produit telle manifestation; — or telle manifestation ancienne, fixée par le document, est analogue à la manifestation observée directement et s'est produite dans des conditions analogues : — donc elle a eu pour cause un fait analogue au fait contemporain observé directement. On voit l'écueil de ce raisonnement : l'humanité n'étant ni absolument homogène dans l'espace ni absolument identique à elle-même à travers les âges, il faut, pour revivre la vie antique, pour faire de l'histoire, selon le mot de Michelet « une résurrection », la rare

(1) *Logique déductive et inductive*, t. II, p. 627.

faculté de se dégager des conditions de la vie de son pays et de son temps. Aussi que d'erreurs possibles et presque inévitables! Le fléau de l'histoire, c'est d'abord l'abus des récits « de seconde main », c'est-à-dire faits sans remonter aux sources ou sur la foi d'historiens qui, comme on dit, « font autorité ». — C'est aussi la croyance à une certaine « fatalité historique » qui ne tient aucun compte de la liberté humaine, sous prétexte de rendre plus rigoureuse la science qu'on nomme, d'un nom un peu ambitieux, « philosophie de l'histoire ». Ainsi Hégel aboutit à une doctrine qui justifie la formule *la force prime le droit*, et que Victor Cousin a importée chez nous : « J'ai absous la victoire, disait Cousin, comme nécessaire et utile; j'entreprends maintenant de l'absoudre comme juste dans le sens le plus étroit du mot; j'entreprends de démontrer la moralité du succès... Il faut prouver que le vainqueur non seulement sert la civilisation, mais qu'il est meilleur, plus moral, et que c'est pour cela qu'il est vainqueur. » Singulier et dangereux sophisme qui consiste non à expliquer le succès par ses causes, ce qui est assurément légitime, mais à faire l'apothéose du succès sous prétexte qu'il a des causes! Assurément le voleur qui force un coffre-fort prouve qu'il est muni d'excellents instruments, mais comment cette constatation peut-elle justifier et même glorifier l'effraction? — Enfin, l'esprit de système se manifeste souvent dans les historiens par l'exagération d'une idée qui peut être juste, mais qui reste incomplète parce qu'elle est exclusive : que Bossuet ramène l'histoire universelle au fait unique de l'avènement du christianisme; que Vico explique tous les événements historiques par le jeu et le développement des institutions; que Herder réduise toutes les influences qui dirigent l'humanité à l'action toute-puissante de la nature (1), ce sont autant d'explications qui sont incomplètes, parce qu'elles se présentent comme suffisantes et exclusives de toute autre explication. La loi de la civilisation n'est pas une loi rigide et fatale : l'initiative individuelle, l'action collective des masses, l'influence accélératrice ou retardatrice des grands hommes, doivent entrer en ligne de compte et rompent l'inflexible fatalité en même temps qu'elles mettent en défaut une prétendue infaillibilité des prévisions et des prédictions.

(1) Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*. — Vico, *La science nouvelle*. — Herder, *Philosophie de l'histoire de l'humanité*.

IV

LA SOCIOLOGIE : LES STATISTIQUES.

La sociologie : statique et dynamique sociales. — A vrai dire, ce n'est pas l'histoire, science du passé, mais l'histoire jointe à la sociologie, science du présent et de l'avenir des sociétés, qui permet de prévoir et de prédire dans une certaine mesure les événements sociaux futurs. Encore ne les prédira-t-on jamais avec l'assurance de l'astronome annonçant une éclipse : trop de causes concourent à leur production pour qu'on puisse se vanter de les connaître toutes. La sociologie ou physique sociale peut se définir la science des lois qui régissent toute société et en dirigent l'évolution. Ces lois sont de deux sortes : de même que dans l'étude d'un organisme l'*anatomie* étudie la *structure*, décrit des rouages, des leviers, des poulies, et la *physiologie* étudie les *fonctions*, c'est-à-dire les organes en mouvement, vivant et agissant pour le tout, de même il y a une anatomie sociale, science de la structure des sociétés, et une physiologie sociale, science des fonctions des sociétés. En d'autres termes, il y a une science de l'ordre social que Comte appelle *statique sociale* et une science du progrès social que le même philosophe nomme *dynamique sociale* : ces deux sciences n'en forment en réalité qu'une seule, puisque le progrès n'est lui-même que le développement ou l'évolution de l'ordre.

La sociologie diffère donc de l'histoire en ce qu'elle est orientée vers l'avenir, tandis que l'histoire regarde le passé. Elle diffère de l'économie politique comme le tout diffère de la partie : l'économie politique est la science de la production, de la répartition et de la consommation des richesses, mais la richesse n'est pas le seul but social. «La politique théorique, dit Ch. Lewes, commence par déterminer la nature d'un État, ses fonctions, les conditions nécessaires de son existence, les instruments qu'il emploie, ses relations avec les autres États. Une fois ces principes posés, elle cherche quels sont les effets de certaines formes de gouvernement, de certaines lois et de cer-

taines institutions; elle s'efforce, d'après les faits observés et d'après les principes connus de la nature humaine, de déterminer le caractère et les tendances de ces gouvernement, de formuler dans ses propositions les conséquences qu'ils doivent produire, soit généralement, soit dans des cas donnés. Ainsi elle peut s'appliquer à établir les caractères respectifs de la monarchie, de l'aristocratie, de la démocratie; elle peut faire voir comment chacune de ces formes de gouvernement contribue au bonheur des sociétés, et quelle est, de ces trois formes, celle qui est préférable aux deux autres. Elle peut aussi faire des recherches sur certains moyens de pénalité préventive, sur la procédure criminelle, sur les punitions légales, comme la peine de mort, la déportation, la prison, les amendes, et caractériser les avantages et les inconvénients de ces châtiments dans des conditions données. Elle peut examiner encore les différents systèmes d'impôts, les lois relatives au commerce et à l'industrie, enfin les différentes relations économiques. Elle peut exposer les conditions qui rendent possible le gouvernement d'un territoire éloigné, dépendance de la métropole, et qui tendent à favoriser la prospérité d'une colonie nouvelle. Elle peut, enfin, définir les circonstances qui assurent la durée des confédérations politiques, et rechercher les règles internationales qui contribuent à maintenir entre les peuples une paix non interrompue (1). »

L'immensité de ce programme montre assez qu'il n'est pas près d'être réalisé et que la sociologie est la plus complexe de toutes les sciences. Il montre aussi qu'il y a en sociologie deux problèmes bien distincts : concevoir l'idéal d'une société bien organisée; choisir les moyens les plus propres à rapprocher de cet idéal une société donnée. La première tâche est celle d'un philosophe comme Platon; la seconde, celle d'un politique comme Richelieu : leur union dans une seule tête serait un cas exceptionnel et dont l'histoire offre peu d'exemples.

Les fondateurs de la sociologie. — Le meilleur moyen de caractériser cette science nouvelle dont Aug. Comte s'attribue la fondation, c'est de parcourir rapidement la série de ses « précurseurs » et de procéder par synthèse en réunissant les

(1) Voy. A. Bain, *Logique inductive et déductive*, t. II, p. 168.

notions qu'ils nous fourniront. A l'origine, la politique et la morale se confondaient en une science unique où, tantôt la morale, tantôt la politique, prédominait. Le problème de l'union ou de la séparation des deux sciences se pose encore de nos jours : « Nous rencontrons sur cette question deux doctrines opposées, dit M. Janet : celle qui sépare entièrement la politique de la morale, et celle qui absorbe l'une dans l'autre. La première est celle de Machiavel, la seconde est celle de Platon. J'appelle machiavélisme toute doctrine qui sacrifie la morale à la politique, et platonisme toute doctrine qui sacrifie la politique à la morale (1). »

A vrai dire, la science politique remonte à Platon. Mais Platon, dans sa *République*, est un moraliste plus qu'un politique, un poète autant qu'un philosophe. Vivant volontairement dans le monde des *Idées*, il dédaignait trop le monde des réalités et construisait tout à son aise sa cité idéale. C'est d'ailleurs l'histoire de toutes les sciences : elles commencent par être conjecturales et finissent par devenir positives. La grande vérité que Platon eut le mérite de mettre dans un jour éclatant, c'est qu'il y a pour l'État comme pour l'individu un idéal, c'est-à-dire un modèle plus ou moins clairement aperçu, fin de nos efforts, stimulant de nos désirs et type de la perfection. Mais dans quelle mesure cet idéal est-il réalisable, et par quels moyens le ferons-nous descendre du ciel sur la terre, Platon l'ignore; sa science sociale n'est qu'une brillante vision de poète et de prophète. — Le véritable représentant de la sociologie dans l'antiquité, ce n'est donc pas Platon, mais celui que Comte appelle « l'incomparable » Aristote. Et son mérite sur ce point peut être caractérisé d'un mot : il nous ramène de l'idée au fait, de l'idéal au réel, en d'autres termes, à l'imagination il substitue l'observation, à la conjecture l'analyse. Avant d'écrire sa *Politique*, il avait rassemblé les constitutions de 158 États grecs et barbares. Décomposer les faits sociaux par l'analyse, voilà toute sa méthode : elle offre aussi ses dangers ; ainsi, rencontrant l'esclavage comme un fait universel du monde antique, il se contente de l'analyser et s'imagine qu'il est assez justifié par son universalité même.

A Montesquieu revient le mérite d'avoir introduit dans la

(1) P. Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale* Introduction, p. IV (2e éd.).

science sociale la notion de *lois* telle qu'il la trouvait dans les sciences physiques et naturelles de son temps. J.-J. Rousseau est encore, après l'*Esprit des lois*, un platonisant attardé : il croit que la société s'établit par un contrat et qu'un État est l'œuvre artificielle d'un législateur. Montesquieu, au contraire, insistait sur les lois naturelles de toute société et les définissait « les rapports nécessaires qui résultent de la nature des choses ». Il attribuait aux climats plus d'influence qu'à la volonté des législateurs : il exagérait même cette idée, en déclarant, par exemple, que « la liberté n'est pas un fruit des pays chauds », comme si la Grèce n'avait pas joui des bienfaits du plus libre des gouvernements et comme si le même pays n'avait pas subi la tyrannie des Turcs. — Mais cette idée de génie que des lois naturelles gouvernent l'évolution des sociétés, et que ces lois ne sont pas d'autre nature que celles qui régissent les phénomènes physiques, devait être l'âme de la science nouvelle. A l'idée de *loi* Condorcet ajouta celle de *progrès* qu'il empruntait à Turgot et qui était restée étrangère à toute l'antiquité, esclave de sa croyance à un âge d'or antérieur auquel succédait une époque d'irrémédiable décadence. L'idée de loi était transférée des sciences physiques, celle de progrès fut empruntée aux sciences naturelles : la vie animale est, en effet, un progrès ou une évolution dans un cycle fermé et restreint, et, d'autre part, les sociétés animales sont comme les ébauches des sociétés humaines, l'instinct des animaux est comme une raison qui sommeille. Aussitôt découverte, l'idée de progrès fit naître l'idée d'une solidarité universelle entre les peuples, par conséquent d'une science universelle du développement social.

Aug. Comte à son tour s'empare de l'idée de Condorcet pour en faire sa statique et sa dynamique sociales : le progrès devient à ses yeux l'évolution de l'ordre. Il donne pour matière à la sociologie l'histoire universelle et se vante d'être un disciple fidèle d'Aristote en la fondant uniquement sur les faits. Nous voilà donc, grâce à ce rapide historique de la science sociale, en possession des idées directrices de cette science : Platon nous apprend que la méditation méthodique sur l'idéal de l'État peut nous apporter d'utiles lumières par le contraste qu'elle fait surgir entre le fait et le droit, le réel et l'idéal ; Aristote nous enseigne que c'est l'homme réel, l'homme en chair et en os, et non l'homme idéal, que les institutions doivent

avoir en vue, et qu'en conséquence il faut avancer avec prudence et circonspection, les yeux toujours fixés sur les faits, l'esprit toujours attentif à les collectionner et à les analyser ; à Montesquieu, nous devons cette vérité essentielle que les faits eux-mêmes ne sont que des matériaux et comme les moellons de l'édifice, qu'il faut les grouper, en faire jaillir l'esprit et la loi, afin qu'ils ne restent pas épars, isolés, et par là même sans valeur scientifique, sans signification pour l'avenir ; enfin à Condorcet revient principalement l'honneur d'avoir révélé au monde l'idée du progrès social, grâce à laquelle la société nous apparaîtra finalement, non comme un mécanisme mort et inerte par lui-même, mais comme un organisme vivant et participant à l'évolution universelle que notre siècle considère comme le ressort de l'univers. Avant Aug. Comte, et mieux que lui, les économistes français avaient ébauché la méthode sociologique : « C'est de l'élan que les économistes français ont imprimé à leurs recherches, dit A. Bain, que sont sortis les premiers essais de statistique. On s'est convaincu dès lors qu'il était possible de déterminer numériquement les faits les plus importants relatifs au commerce, aux impôts, à la production, au crédit, à la population, etc. Aujourd'hui la statistique embrasse toutes les branches de l'observation politique : naissances, mariages, morts, affaires, maladies, crimes, paupérisme, éducation (1). »

Les statistiques. — Les statistiques constituent donc le seul procédé nouveau et original de la méthode en sociologie. Il va sans dire que tous les procédés précédemment décrits y trouvent leur emploi. L'expérimentation elle-même ne lui est point interdite : l'histoire entière n'est-elle pas pour le psychologue une immense expérimentation rétrospective et, d'autre part, chaque loi nouvellement promulguée, chaque traité de commerce mis en vigueur, chaque réforme dans le système d'éducation traditionnel, ne constituent-ils pas de véritables expériences politiques dont il importe de noter avec soin les résultats ? Ce serait néanmoins une grande illusion de croire qu'on peut, sur le corps social, expérimenter pour expérimenter, en vue de vérifier des idées théoriques préconçues, sans se préoccuper outre mesure de l'utilité pratique (2).

(1) A. Bain, *Logique inductive et déductive*, t. II, p. 489.
(2) Voy. Léon Donnat, *La politique expérimentale*.

La statistique est une méthode, non une science. Nous la définirons : « le dénombrement des faits de tel ou tel ordre déterminé accomplis dans une période donnée, et l'expression, soit par des tableaux de chiffres, soit par divers procédés graphiques, des résultats de ce dénombrement (1). » Elle est donc caractérisée essentiellement : 1° par l'emploi des nombres ; 2° par leur groupement à l'effet de dégager les faits relativement permanents, c'est-à-dire de les abstraire des faits accidentels à divers lieux, à diverses époques et en diverses circonstances ; 3° par l'emploi ultérieur des données recueillies et mathématiquement élaborées au service d'inductions et de déductions plus ou moins directes.

Dresser de bonnes statistiques est déjà d'une grande difficulté : ainsi, supposons qu'il s'agisse en Angleterre de faire la statistique des suicides ; comme le suicide non seulement est réputé infamant, mais comme il entraîne la confiscation des biens du suicidé, on comprend que par un accord tacite des familles et des autorités beaucoup de suicides soient dissimulés. Le pays du spleen sera ainsi, d'après les statistiques, le pays où l'on se suicide le moins. De plus, il est très difficile de distinguer dans un tableau de chiffres ou dans un graphique qui parle aux yeux, le permanent de l'accidentel. Aristote eût pu dire : Il y a tant d'esclaves en moyenne pour un citoyen libre. Qu'en conclure pour l'avenir, puisque l'esclavage lui-même était destiné à disparaître? Un Romain du temps des Césars aurait eu beau calculer mathématiquement le nombre des gladiateurs qui périraient annuellement dans l'arène ; un Mexicain d'avant la conquête par les Espagnols, que tant de victimes seraient immolées aux dieux de son pays ; un statisticien du dernier siècle, que tant de nègres seraient jetés sur le marché pour alimenter la traite des noirs : il faut déterminer avec précision les limites de temps et de lieux où les statistiques sont valables. L'éloquence des chiffres est donc parfois une éloquence bien trompeuse. Cl. Bernard insiste beaucoup sur le danger des statistiques dans l'exercice de la médecine : Un grand chirurgien, dit-il, fait plusieurs opérations de taille par le même procédé. Il fait ensuite un relevé statistique des cas de mort et des cas de guérison, et il conclut que la loi de mortalité dans cette opération est de deux

(1) Voy. F. Faure, *La statistique dans les Facultés de droit.* (*Revue internationale de l'enseignement*, 15 octobre 1891.)

sur cinq. Claude Bernard soutient que ce rapport numérique ne signifie absolument rien et ne donne aucune certitude pour faire une nouvelle opération tant qu'on n'aura pas découvert la *cause* des accidents dans les cas mortels. Aussi longtemps qu'on ignorera cette cause on pourra faire preuve d'une extrême habileté, d'un coup d'œil presque infaillible, mais on n'aura pas encore dépassé l'empirisme. La statistique aide à dégager la cause, qui n'est ni un chiffre ni une courbe.

La loi des grands nombres et la liberté humaine. — Cl. Bernard conclut qu'en médecine la loi des grands nombres est toujours « vraie en général et fausse en particulier ». Rien de plus exact surtout quand il s'agit des sciences sociales, parce qu'il faut toujours tenir compte de la liberté individuelle. Le raisonnement latent enveloppé dans l'emploi des statistiques semble être le suivant : *Les phénomènes fixes sont nécessaires ; or ce phénomène est fixe : les statistiques le prouvent ; donc il est nécessaire.* — Pour qu'il soit valable, la statistique ne suffit pas : la vraie preuve de la mineure est dans l'induction telle que nous l'avons décrite, et la statistique ne se présente plus à nous que comme l'auxiliaire précieux de l'induction. Dans une période déterminée, même nombre de lettres tombées au rebut parce que l'expéditeur a oublié d'y mettre l'adresse ; même nombre d'individus écrasés par les voitures ou assassinés ; même nombre de suicides ; même nombre de mariages ou de divorces. Qu'en conclure ? Que dans une *période déterminée*, et pourvu qu'on ne tienne compte que des *grands nombres* et qu'on ne fasse pas porter ses conclusions sur les *individus*, une agence d'assurance, par exemple, pourrait tabler sur les statistiques et calculer le taux de l'assurance d'après leurs données. C'est déjà beaucoup, mais, on le voit, la prévision est très limitée, sinon très aléatoire.

Il ne faudrait donc pas se prévaloir de l'emploi de plus en plus fréquent des statistiques pour nier, comme on l'a fait, la liberté humaine. Ces prévisions limitées et subordonnées à la loi des grands nombres se concilient parfaitement avec le libre arbitre, même pour les actions qui sont censées en dépendre : d'une part, la liberté n'est pas absolue, et l'on conçoit que nos actes, en tant qu'ils dérivent de causes autres que notre liberté, puissent être prévus ; d'autre part, la liberté n'est pas l'arbitraire,

et l'homme est même d'autant plus libre qu'il délibère en meilleure connaissance de cause avant d'agir et qu'il subordonne plus complètement ses actes à sa raison : par ce côté encore, les actes peuvent être prévus, non pas *quoiqu'*ils soient libres, mais plutôt *parce qu'*ils sont libres. Je sais de science certaine que mon meilleur ami ne m'attendra pas au coin d'un bois pour me voler ou m'assassiner : j'en suis sûr, précisément parce que je crois à sa liberté comme à sa raison ou plutôt à l'identité de sa liberté et de sa raison. Mais qu'il n'y aura pas dans une foule de mille personnes un voleur ou un assassin, je n'en puis pas répondre : si la statistique m'affirme le contraire, je n'aurai pas le droit d'en rien conclure contre la liberté de tel individu pris à part. On peut dire que les statistiques ne portent que sur le présent qui est déjà loin de moi, mais qu'une induction ultérieure bien conduite peut les étendre à l'avenir.

Les grands changements sociaux ne peuvent se prévoir qu'à condition de ne pas tenir compte de ce qu'on pourrait appeler les coups d'État de la liberté individuelle : ils nous déconcertent toujours, qu'il s'agisse d'une nation ou qu'il s'agisse de chacun d'entre nous. Le rôle social des grands hommes est radicalement impossible à assigner scientifiquement. L'aventurier vulgaire ne modifie que momentanément, même quand les circonstances lui sont le plus favorables, la marche d'une société ; l'homme de génie imprime souvent son sceau à sa nation et à son siècle. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il représente plus complètement que tout autre les idées et les passions de son siècle et sa nation et que c'est de là qu'il tire sa puissance : mais s'il ne la fait pas dévier arbitrairement, assurément il accélère ou retarde la marche du progrès. En astronomie, on peut prédire l'avenir ; en sociologie, on ne le peut que très partiellement et avec toutes sortes de réserves. Le calcul des probabilités appliqué aux sciences sociales n'est qu'un calcul de présomptions et de vraisemblance : autant vaut dire que ce n'est pas un calcul. Concluons donc d'une manière générale que les statistiques sont surtout légitimes et nécessaires dans cette partie des sciences sociales que l'on nomme l'économie politique et qui est essentiellement la science des richesses appropriées et échangeables. Mais l'économie politique n'est qu'un fragment de la sociologie : « J'ai traité l'économie politique, dit Stuart Mill, comme un fragment d'une chose plus grande, comme

une branche de la philosophie sociale; les conclusions qu'elle présente, même dans son domaine propre, ne sont posées que d'une manière conditionnelle et restent soumises à l'intervention et à l'influence contrariante de causes qui ne tombent pas directement sous ses prises... L'économie politique n'a jamais eu en réalité la prétention de diriger l'humanité par ses seules lumières (1). »

L'étude de la méthode des sciences sociologiques nous achemine ainsi à l'étude de la morale, qui ne les absorbe pas sans doute entièrement, mais qui doit constamment les dominer et les guider. Ce fut la pensée constante du fondateur de la sociologie : « Le type de l'évolution humaine individuelle et collective, dit Aug. Comte, consiste dans l'ascendant croissant de notre humanité sur notre animalité, d'après la double suprématie de l'intelligence sur les penchants et de l'instinct sympathique sur l'instinct personnel: ainsi ressort directement de l'ensemble du développement spéculatif *l'universelle domination de la morale.* » Et ailleurs : « *La légitime suprématie sociale* n'appartient ni à la force ni à la raison, mais *à la morale*, dominant également les actes de l'une et les conseils de l'autre (2). »

(1) *Autobiographie*, p. 225.
(2) *Cours de philosophie positive*, t. VI, p. 536, et t. VI, p. 837 (1re édition).

LIVRE DEUXIÈME

LE DEVOIR

PHILOSOPHIE MORALE

PREMIÈRE PARTIE

MORALE THÉORIQUE

CHAPITRE PREMIER

DÉFINITION ET DIVISION DE LA MORALE

I. Objet de la morale. — Les définitions de la morale : elle est la science des mœurs. — Différents sens du mot *moraliste*. — La morale est distincte de la psychologie.
II. Importance de la morale. — La morale est le but suprême de la philosophie. — Nécessité d'une morale purement philosophique. — Autorité et efficacité de la morale simplement rationnelle.
III. La méthode de la morale. — L'empirisme en morale. — La morale exclusivement déductive : part de la déduction en morale. — D'une morale purement *formelle* : le formalisme de Kant.
IV. Division de la morale. — Morale théorique et morale pratique. — Les subdivisions de la morale théorique. — Les subdivisions de la morale pratique.

I

OBJET DE LA MORALE.

Les définitions de la morale : elle est la science des mœurs. — La simple étymologie du mot nous indique déjà l'objet de la morale : elle est la science des mœurs. Selon l'étymologie grecque, la science des mœurs s'appelle encore *éthique*. Comme les mœurs résultent de nos manières habituelles de vivre et d'agir, on peut dire que la morale ou l'éthique est la science du gouvernement de la vie humaine ou l'art de la conduite. Elle présuppose donc cette conviction que nous pouvons, dans une certaine mesure, nous gouverner nous-mêmes et diriger

notre conduite, et dès lors elle peut être définie : la science du bon usage de notre liberté ou la science du devoir. Mais le devoir est la pratique habituelle du bien et son accomplissement s'appelle la vertu ; on dira donc exactement la même chose en définissant la morale : la science du bien ou la science de la vertu.

Dans une certaine mesure, la morale est un art autant qu'une science, l'art de devenir un homme de bien. Le meilleur théoricien du devoir n'est pas nécessairement le plus vertueux : c'est une vérité banale que l'on peut même compléter en disant que la casuistique, c'est-à-dire la préoccupation constante de décider scientifiquement des « cas de conscience », n'est pas sans dangers. L'art peut aisément se tourner en artifice : le casuiste qui se mêle de diriger les consciences est parfois tenté de diriger les intentions. Mais l'abus des subtilités morales qui enlèveraient à la vertu tout caractère de spontanéité et, si j'ose dire, d'ingénuité et de franchise, n'est imputable ni à la science morale ni à l'art moral : il prouve seulement que c'est surtout en morale qu'il est besoin d'un parfait bon sens et d'une entière bonne foi. Ici, le plus souvent, les erreurs son des fautes.

Stuart Mill se prévaut de ce que la morale s'exprime par des règles et se formule en préceptes pour lui contester ses titres scientifiques. « Le mode impératif, dit-il, est la caractéristique de l'art considéré comme distinct de la science. Tout ce qui s'exprime par des règles, des préceptes, et non par des assertions sur des matières de fait, est de l'art (1). » A ce compte, la morale ne serait pas une science, puisqu'il saute aux yeux qu'elle s'énonce, pour parler comme Stuart Mill, dans le « mode impératif ». Mais il faut remarquer qu'une collection de maximes, même excellentes, qu'une juxtaposition de préceptes, même irréprochables, ne constitueraient pas le moins du monde une science des mœurs. C'est par leur rapport à une théorie du souverain bien qu'ils revêtent le caractère scientifique. Et peu importe qu'ils commandent à la volonté ou qu'ils s'énoncent simplement comme des vérités posées par l'intelligence : le précepte avant d'être un ordre est toujours une vérité, et le caractère impératif qui s'y ajoute n'en altère ni le caractère

(1) Stuart Mill, *Logique*, partie VI, chap. XII.

scientifique ni la valeur démonstrative. Ces façons de parler : la justice ordonne, l'équité commande, le devoir exige, sont moralement exactes ; mais c'est parce que la théorie établit d'abord la formule de la justice, la définition de l'équité, la doctrine du devoir, sans tenir compte de leur caractère impératif et par des considérations vraiment scientifiques. Il est même intéressant de remarquer que le mot ordre a un double sens et signifie tantôt commandement absolu, tantôt arrangement rationnel. *Faites* à autrui ce que vous voudriez qui vous fût fait à vous-mêmes, voilà la traduction morale de cette vérité scientifique : la justice consiste à faire à autrui ce que nous voudrions qui nous fût fait.

A une vérité scientifiquement établie, attacher un caractère d'obligation, ce n'est pas altérer cette vérité, c'est la compléter. Si le précepte est moral, la raison du précepte est scientifique, et dès lors la morale est un art fondé sur une science : la science en est l'âme ou, si l'on veut, la charpente et le squelette.

Différents sens du mot moraliste. — Ce qui donnerait une apparence de vérité au paradoxe de Stuart Mill, c'est que l'usage donne au mot moraliste deux sens bien différents. Il y a en littérature des écrivains comme Théophraste et La Bruyère qui ne se sont nullement préoccupés de nous donner une philosophie de l'action, et qu'on appelle des moralistes bien qu'ils se contentent de placer sous nos yeux le tableau fidèle et vivant des mœurs et des caractères de l'homme en société. Ils rendent à leur siècle ce qu'il leur a prêté, ni plus ni moins. Il y a, dit Prévost-Paradol, « un petit nombre de grands écrivains qui sont appelés, d'un consentement universel, les *moralistes français*, et qui représentent en effet, avec autant de variété que d'éclat, le génie de notre pays appliqué à l'observation et à la peinture du cœur humain (1). » Cette appellation vient sans doute de ce que le tableau de la laideur du vice et de la beauté de la vertu est déjà par lui-même moralisateur ; mais dans cette acception du mot il y a des moralistes dont le moindre souci est de moraliser.

On distinguera donc avec soin de ces peintres des mœurs,

(1) *Les moralistes français*. Dédicace.

habiles à les observer et à les décrire, les véritables théoriciens du devoir, par exemple les Platon et les Kant. Qu'on se garde d'en conclure que la morale est une science ennuyeuse : La Fontaine n'appelait-il pas Platon « le plus grand des amuseurs » ? Mais j'emploie à dessein le mot théoriciens : il ne s'agit ni d'intéresser ni d'amuser, ni même d'édifier, mais d'instruire. Et la tâche est ici d'autant plus difficile que le plus ignorant se croit presque toujours le mieux éclairé. « Les termes de morale, dit avec raison Malebranche, sont les plus obscurs et les plus confus ; et ceux-là principalement qu'on regarde comme les plus clairs, à cause qu'ils sont les plus communs. Tout le monde, par exemple, s'imagine entendre bien la signification de ces termes : *aimer*, *craindre*, *honorer*, *charité*, *humilité*, *générosité*, *orgueil*, *envie*, *amour-propre*. Et si on voulait même attacher des idées claires à ces termes, et à tous les noms qu'on donne aux vertus et aux vices, outre que cela suppose plus de connaissance qu'on ne croit, on prendrait assurément la voie la plus confuse et la plus embarrassée de traiter la morale. Car, pour bien définir ces termes, il faut déjà comprendre clairement les principes de cette science, et même être savant dans la connaissance de l'homme (1). » On ne saurait indiquer plus clairement que la psychologie est la base et le point de départ de la morale.

La morale est distincte de la psychologie. — Il ne faudrait pas pourtant confondre la morale et la psychologie : celle-ci nous fait connaître l'homme tel qu'il est, celle-là tel qu'il doit être. C'est à l'homme en chair et en os, à vous et à moi et non à un être de raison, à un homme idéal ou chimérique, que s'adressent les préceptes moraux. Il faut donc prendre pied dans le réel, mesurer les forces humaines et déterminer leurs limites : la morale ne s'adresse ni à l'ange ni à la bête. Mais il est clair aussi que le fait ne saurait révéler le droit, puisqu'il est si souvent le contraire du droit. La morale ne saurait être ni une simple physique des mœurs ni une contemplation passive de notre nature intérieure. Entre le moraliste et le psychologue, il y a la même différence qu'entre le jardinier et le botaniste : le botaniste se préoccupe peu dans ses classifications

(1) Malebranche, *Traité de morale*, I, chap. II, § 3.

et ses collections de l'utilité des plantes, le jardinier au contraire se donne pour mission de les choisir d'après leur utilité, éliminant telle plante inutile ou parasite, améliorant telle plante salutaire, poursuivant, en un mot, appuyé sur la science, un but qui n'est pas simplement la science. Il y a en morale deux problèmes à résoudre : déterminer l'idéal moral, choisir les moyens les plus propres à le faire passer dans la réalité. Oublier ce second problème, qui ne peut être résolu qu'à l'aide de la psychologie, ce serait légiférer pour la cité des oiseaux d'Aristophane ou la cité du soleil de Campanella, ce serait manquer le but et détruire d'avance l'efficacité de la morale.

D'ailleurs la psychologie est si peu la morale, qu'en elle-même elle est, pourrait-on dire, *amorale*, c'est-à-dire étrangère à la moralité, et peut même par l'abus devenir immorale : à force d'observer les faits, on peut être tenté de les ériger en droit et s'imaginer, par une sorte de fatalisme psychologique analogue au fatalisme historique, que ce qui est devait être nécessairement. On en arrive à croire que constater c'est justifier et qu'expliquer c'est absoudre. Nous avons sur ce point les aveux non équivoques du plus pénétrant des psychologues : « L'instruction spéculative tirée du vice même, dit Maine de Biran, familiarise avec sa laideur qui paraît moins ; c'est ainsi que le naturaliste qui observe et décrit les caractères extérieurs des monstres les plus hideux, en éloigne le dégoût et l'horreur qu'ils inspirent. L'habitude de s'occuper spécialement de ce qui se passe en soi-même, en mal comme en bien, serait-elle donc immorale ? Je le crains, d'après mon expérience. Il faut se donner un but, un point d'appui hors de soi et plus haut que soi, pour pouvoir réagir avec succès sur ses propres modifications, tout en les observant et en s'en rendant compte. Il ne faut pas croire que tout soit dit quand l'amour-propre est satisfait d'une observation fine ou d'une découverte profonde faite dans son intérieur (1). »

(1) Maine de Biran, *Sa vie et ses pensées*, publiées par E. Naville, p. 318.

II

IMPORTANCE DE LA MORALE.

La morale est le but suprême de la philosophie. — Nous savons déjà (1) que la philosophie du devoir porte en elle-même et dans sa seule définition la preuve de son importance et de sa nécessité. Ajoutons seulement deux considérations propres à confirmer cette preuve. — La première est tirée des contradictions et des variations des opinions et des systèmes : les opinions varient avec les lieux et les temps, et tel crime ou tel délit ne commence à être un crime ou un délit qu'au delà de certaines frontières, qu'en deçà d'une certaine date historique, d'où résulte la nécessité de reviser les opinions morales et de les soumettre au contrôle de la raison. De plus, les systèmes de morale, issus le plus souvent des systèmes philosophiques ou des dogmes religieux, sont en contradiction les uns avec les autres, d'où la nécessité d'examiner leurs titres et de choisir à ses risques et périls celui qui est le plus conforme à la raison et le mieux d'accord avec le progrès social. — La seconde est tirée de l'insuffisance de l'expérience individuelle : elle ne nous renseigne qu'après coup et quand la faute est commise, souvent même quand elle est irréparable. C'est le sens du proverbe : Si jeunesse savait, si vieillesse pouvait; mais comment la jeunesse pourrait-elle savoir ce qui ne s'apprend qu'avec la vie ou par la théorie qui devance la vie, si elle s'est abstenue de méditer sur les questions morales? Les autres êtres obéissent à des lois fatales et n'ont qu'à se laisser vivre; l'homme seul, ouvrier de sa destinée, doit se faire un idéal de vie et scruter le secret de sa destinée. Mais il ne suffit pas d'y penser une fois, il faut y penser méthodiquement et toujours, afin « d'être ferme et résolu en ses actions » et de « tâcher toujours plutôt à se vaincre que la fortune et à changer ses désirs que l'ordre du monde (2) ». Quand Descartes forme l'entreprise de reconstruire l'édifice de ses connaissances,

(1) Voy. livre Ier, 1re partie, § 2, p. 5.
(2) Descartes, *Discours de la méthode*, 3e partie.

il juge la morale si nécessaire, qu'il commence par s imposer « par provision » certaines règles indispensables afin de ne pas « demeurer irrésolu en ses actions pendant que la raison l'obligerait de l'être en ses jugements ». D'un seul mot, Descartes nous montre la nécessité de la morale : sans elle, la vie humaine est enfiévrée, en proie au pire des fléaux, l'*irrésolution*, qui nous enlève à la fois la dignité et le bonheur.

« Quel est l'homme, dit Cicéron, qui oserait se dire philosophe s'il ne donnait aucun précepte de morale (1) ? » Les systèmes les plus exclusivement scientifiques convergent eux-mêmes vers ce but suprême, la morale. Aug. Comte espérait terminer son œuvre par un traité de morale dont ses travaux antérieurs ne lui semblaient que la préparation de trente-cinq années de labeur incessant. H. Spencer termine aussi son encyclopédie philosophique par la morale et déclare « que cette dernière partie de sa tâche est celle pour laquelle toutes les parties précédentes ne sont qu'une préparation ». Ce double témoignage de Comte et de Spencer nous montre que c'est surtout dans un siècle nourri aux sciences, préoccupé d'industrie et soucieux avant tout des progrès matériels, que le contrepoids de la morale est indispensable. « Aujourd'hui, continue H. Spencer, les prescriptions morales perdent l'autorité qu'elles devaient à leur prétendue origine sacrée et la sécularisation de la morale s'impose. Il est peu de désastres plus redoutables que la décadence et la mort d'un système régulateur devenu insuffisant désormais, alors qu'un autre système plus propre à régler les mœurs n'est pas encore prêt à le remplacer (2). » Décadence du sentiment religieux, progrès continus de l'esprit scientifique, deux raisons particulières à notre époque qui rendent indispensables le maintien et la sauvegarde des droits de la conscience réconciliée avec la science, et religieuse à sa manière puisque le *Bien* qu'elle nous révèle est le nom que Platon donnait à Dieu.

Nécessité d'une morale purement philosophique. — Ceux qui contesteraient la nécessité d'une morale purement philosophique, ne pourraient produire que trois sortes d'arguments : ou bien ils soutiendraient qu'il y a en chacun de nous

(1) *Des devoirs*, liv. I, chap. II.
(2) H. Spencer, *Les bases de la morale évolutionniste*. Préface.

un moraliste d'instinct, et que la conscience, le sens moral, se développe spontanément au fur et à mesure des besoins qu'on en a pour la conduite; ou bien, reconnaissant que la conscience individuelle n'a rien d'infaillible et se montre dans la plupart des cas insuffisante, ils auraient recours aux lois humaines et aux influences sociales qui nous redressent quand nous nous trompons et nous punissent quand nous commettons des fautes qu'elles réprouvent; ou bien enfin ils soutiendraient qu'une morale philosophique est sans autorité, et que ceux-là seulement ont le droit de nous prescrire notre devoir, qui parlent au nom d'une autorité supérieure à l'homme, d'un dieu « rémunérateur et vengeur », bref, que toute morale est par essence liée aux dogmes et, comme eux, l'objet l'une révélation. Examinons brièvement ces trois formes d'argumentation.

1° La conscience, c'est-à-dire la distinction naturelle du bien et du mal, est innée dans l'individu et peut-être dans notre espèce, cela est hors de doute. A qui manquerait de ce discernement inné, on ne pourrait pas plus enseigner la morale qu'à un aveugle l'optique, et à un sourd l'acoustique. L'aveugle comprend la partie mathématique de l'optique, mais si on lui demande ce qu'il entend par la couleur écarlate, il la compare au son d'une trompette ! J.-J. Rousseau, qui accorde si libéralement à la nature une sorte d'infaillibilité, et qui fait de la conscience un instinct divin, corrige promptement sa propre exagération et nous dépeint cette même conscience comme timide et amante de la retraite et de la paix ; le monde et le bruit, dit-il, l'épouvantent; les préjugés sont ses plus mortels ennemis; elle fuit ou se tait devant eux ; « leur voix bruyante étouffe la sienne et l'empêche de se faire entendre ; le fanatisme ose la contrefaire et dicter le crime en son nom. » Rien de plus exact et de plus profond : peut-être la conscience suffirait-elle à l'homme de la nature, mais il faut se hâter d'ajouter que l'homme de la nature n'a jamais existé que dans l'imagination de Rousseau. Le seul homme réel est l'homme social. Et dans la société, la conscience innée est sans cesse modifiée par les exemples, altérée par les sophismes. On a dit avec raison qu'il est telle circonstance, surtout en temps de crise ou de révolution, où il est aussi difficile de connaître son devoir que de l'accomplir. Admettons, si l'on veut, que, sans les préjugés et les sophismes, la morale serait superflue, mais qui nous délivrera

des préjugés que nous respirons en naissant et des sophismes qui nous guettent dès notre premier pas dans la vie? Et quand ces sophismes ne nous viendraient pas du dehors, ils surgiraient de notre intérieur et naîtraient de notre propre fonds sous l'influence de l'intérêt et des passions: chacun de nous porte en soi un casuiste malfaisant, un Escobar plus subtil que celui des *Provinciales*, qui interprète à sa manière les prescriptions de la conscience, et prouve qu'il les respecte en les tournant. Le seul hommage qu'il rende à la vertu, c'est l'hypocrisie. Attendrons-nous l'heure du péril, la pratique « qui ne souffre aucun délai », pour nous prémunir et organiser la résistance? Ce serait transporter dans la morale la fiction nécessaire d'après laquelle « nul Français n'est censé ignorer la loi » ; celui-là seul ne l'ignore pas qui a pris la peine de s'en instruire. Si personne n'est obligé d'être jurisconsulte, chacun se sent tenu d'être moraliste : c'est proprement notre vocation d'hommes.

2° A coup sûr, l'engrenage social est un adjuvant et, dans une certaine mesure, un substitut de la conscience. On peut même dire que les lois inscrites dans nos codes ne sont que des transcriptions en langage sociologique des données de la conscience. « Si l'on donnait à lire, dit Platon, à des personnes qui ont la vue basse des lettres écrites en petits caractères, et qu'elles apprissent que ces mêmes lettres se trouvent ailleurs écrites en gros caractères, il leur serait sans doute avantageux d'aller lire d'abord les grandes lettres et de les confronter ensuite avec les petites, pour voir si ce sont les mêmes; et la justice ne se rencontre-t-elle pas dans un homme et dans une société d'hommes? Mais la société est plus grande que le particulier. Par conséquent la justice pourrait bien s'y trouver en caractères plus grands et plus aisés à discerner (1). » La coïncidence n'existe malheureusement que dans l'idéal, et c'est pour cela que cette expression: *république de Platon*, est devenue synonyme de république idéale, sinon chimérique. Dans la réalité, beaucoup de lois sociales sont étrangères à la morale. Comment pourraient-elles se donner comme l'expression totale et parfaite de la morale éternelle, ces lois qu'on réforme et qu'on abroge tous les jours? Est-ce que le maître de Platon, Socrate, n'a pas été la

(1) Platon, *République*, liv. VI.

victime de ces conflits troublants et parfois tragiques des lois élaborées sur le Forum et de la loi inscrite dans le for intérieur de la conscience ? Quand Aristote s'efforçait de justifier l'esclavage, inscrit dans la loi, ne mettait-il pas en pleine lumière cette antithèse de la loi écrite et de la loi non écrite? Ajoutons qu'il y a toute une classe de devoirs, les devoirs individuels, qui ne sont l'objet d'aucune législation; que la moralité dans ce qu'elle a de plus intime, l'intention, échappe même entièrement aux lois humaines. Ajoutons enfin que ces lois elles-mêmes, loin de créer la conscience, relèvent d'elle et s'efforcent d'en interpréter les données essentielles et d'exprimer toujours plus ou moins imparfaitement les « rapports nécessaires des choses », objet de la raison universelle : « Avant qu'il y eût des lois faites, dit Montesquieu, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a de juste et d'injuste que ce qu'ordonnent et défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux. Il faut avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit (1). »

3° La morale, indépendante des législations, ne l'est pas moins des religions. Que la foi lui apporte, chez les croyants, un précieux appoint, cela n'est pas douteux. Mais d'abord, il ne faut pas oublier qu'il n'y a pas une religion, mais des religions; ensuite, que la foi est affaire de grâce, tandis que la morale est œuvre de raison et universelle comme la raison. La morale juge le dogme et s'en déduit par le raisonnement : une morale théologique est donc philosophique par ce côté. Malebranche, dont l'autorité et l'orthodoxie ne sont pas suspectes, soutient même que la foi n'est qu'une forme inférieure et provisoire de la philosophie : « L'évidence, dit-il, l'intelligence est préférable à la foi. Car la foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement. La foi est véritablement un grand bien, mais c'est qu'elle conduit à l'intelligence de certaines vérités nécessaires, essentielles, sans lesquelles on ne peut acquérir ni la solide vertu, ni la félicité éternelle. Néanmoins la foi sans intelligence (je ne parle pas ici des mystères, dont on ne peut avoir d'idée claire), la foi, dis-je, sans aucune lumière, si cela est possible, ne peut rendre solidement vertueux. C'est la

(1) Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. I, chap. 1er.

lumière qui perfectionne l'esprit et le cœur (1). » Il appartient aux théologiens d'élucider, s'il est possible, la question si controversée des rapports de la raison et de la foi. Un philosophe qui n'a pas peur des mots, doit reconnaître qu'il professe une morale absolument *indépendante*, c'est-à-dire constituée en dehors de tout dogme religieux. Mais à cette déclaration il doit ajouter, si sa pensée est vraiment libre et indépendante, que la morale de Jésus complète admirablement la morale de Socrate et qu'on ne saurait en faire abstraction sans amoindrir le patrimoine de l'humanité. Ne tenir aucun compte de la partie purement morale du christianisme, ce ne serait pas laïciser la morale, ce serait la mutiler et, du même coup, fausser l'histoire. Le moraliste indépendant reprend son bien où il le trouve et cherche partout cette lumière qui, selon Malebranche, perfectionne l'esprit et le cœur.

Autorité et efficacité de la morale simplement rationnelle. — On accuse souvent la morale rationnelle de manquer d'autorité et d'efficacité, ou, comme disent quelques-uns, « d'élévation et de prestige (2) ». Dès qu'elle veut être une science, dit-on, elle n'est plus qu'un système, et dès lors devient, comme les systèmes, mobile et variable. La part de vérité que contient cette objection doit être reconnue : comme science, la morale participe au caractère de toute science, elle est progressive, elle s'enrichit tous les jours de vérités et d'applications nouvelles. Mais elle domine et juge les systèmes philosophiques et reste affranchie de leur caractère plus ou moins arbitraire et personnel. Personne n'a marqué son privilège de primauté et d'éternité mieux que Cicéron, dans cet admirable passage conservé par Lactance : « Il est une loi véritable, la droite raison, conforme à la nature, universelle, éternelle, immuable, dont les ordres invitent au devoir, dont les prohibitions éloignent du mal. Soit qu'elle ordonne, soit qu'elle défende, ses paroles ne sont ni vaines auprès des bons, ni puissantes sur les méchants. Cette loi ne saurait être contredite par une autre, ni rapportée en quelque partie, ni abrogée tout entière. Ni le Sénat, ni le peuple ne peuvent nous délier de l'obéissance à cette loi. Elle n'a pas besoin d'un nouvel interprète, ou d'un organe nouveau.

(1) Malebranche, *Traité de morale*, 1re partie, chap. II, § 11.
(2) P. Valet, *Le kantisme et le positivisme*, p. 333.

Elle ne sera pas autre dans Rome, autre à Athènes ; elle ne sera pas demain autre qu'aujourd'hui ; mais dans toutes les nations et dans tous les temps, cette loi régnera, toujours une, éternelle, impérissable ; et le souverain de l'univers, Dieu lui-même, a donné la naissance, la sanction et la publicité à cette loi que l'homme ne peut transgresser, sans se fuir lui-même, sans renier sa nature, et par cela seul, sans subir les plus dures expiations, eût-il évité d'ailleurs tout ce qu'on appelle supplice. »

Quant à son efficacité, elle résulte précisément de son caractère scientifique. La lumière est aussi une force, et finalement la vraie force ; la véritable science ne se dément jamais, et s'il ne suffit pas toujours de bien juger pour bien faire, du moins c'en est la condition première et essentielle. La morale purement laïque a eu ses héros et ses martyrs : qu'on ne répète donc pas ce reproche banal qui consiste à la déclarer impuissante et « sans prestige », sous prétexte qu'elle ne parle pas au nom d'un maître dont l'absolue volonté tiendrait lieu de raison. Pascal dit avec énergie : « La raison nous commande bien plus impérieusement qu'un maître, car en désobéissant à l'un on est malheureux, et en désobéissant à l'autre, on est un sot (1). »

De ce que les idées morales sont avant tout « des choses à faire, le programme d'une tâche » (2), de ce que leur achèvement est d'être mises en pratique, leur condition d'avoir prise sur la volonté et de devenir objet d'amour, on a conclu quelquefois assez superficiellement qu'un catéchisme moral, code accepté par tous les honnêtes gens, code fondé sur cette observation très simple que les préceptes ne changent guère, que depuis longtemps leur ensemble a force de loi et qu'il n'est pas un peuple moderne qui ait préconisé le vol, l'adultère, la fraude, le mensonge, qu'un tel catéchisme moral suffirait pour assurer l'union des âmes dans la pratique du bien. C'est une grande illusion : assurément ce qui importe en morale, c'est l'intention, c'est l'énergie, c'est l'âme qu'on met dans ses actes. Mais qui ne voit que pour que l'intention soit constamment droite, l'énergie toujours efficace, l'âme « tout entière » dans les actions, il est nécessaire que la morale fasse partie intégrante d'un organisme d'idées qui est l'essentiel ? Il ne faut pas certes dédaigner la fleur et le fruit, mais pour leur assurer

(1) Pascal, *Pensées*, éd. Havet, 1er vol., p. 70.
(2) P. Desjardins, *Le devoir présent*, p. 21.

la maturité, c'est la racine qu'il faut soigner. Rien de moins semblable à un catéchisme moral qu'un système de morale : la manière dont l'esprit rattache aux principes les préceptes est plus importante que les préceptes mêmes. Prenons un exemple : votre conception de la vie est pessimiste, vous croyez avec Schopenhauer à une nature aveugle et décevante qui nous tyrannise et qui nous leurre ; la mienne est optimiste, je crois avec Leibniz à la réalisation finale du bien fondée sur l'existence d'un Dieu juste, bon et tout-puissant, et j'affirme avec Voltaire « qu'un jour tout sera bien », parce qu'il est un Dieu « rémunérateur et vengeur ». Est-ce mon expérience personnelle qui me rend optimiste et la vôtre qui vous incline au pessimisme ?

Il arrive souvent que le pessimiste est celui qui a le moins à se plaindre du monde et de la vie. Je juge donc du bien ou du mal universel par une certaine conception que je me fais de l'ensemble des choses : nous en décidons l'un et l'autre sur la foi de deux conceptions métaphysiques dont nous n'avons pas toujours conscience, mais qui nous dirigent à notre insu. Ce sont ces « idées de derrière la tête » qui, au fond, priment tout. La morale se construit avec toute l'âme : primauté du cœur sur l'esprit, comme le veut Auguste Comte, primauté de la raison pratique sur la raison spéculative, comme l'exige Kant, deux mutilations que ne tolère pas la réalité des faits. Tant vaut l'organisme d'idées dont elle fait partie, tant vaut la morale : l'isoler, la mettre en place d'honneur et sur l'autel, c'est provoquer sa ruine ; c'est vouloir transporter sa maison en laissant les fondements dans le sol où elle a été primitivement bâtie.

III

LA MÉTHODE DE LA MORALE.

L'empirisme en morale. — Nous voyons déjà que la morale est œuvre de raison, non d'expérience, puisqu'elle oppose constamment le droit au fait : ici surtout le pur empirisme serait stérile. « Je ne dogmatise pas, disait Proudhon, j'observe,

je décris, je compare. Cette façon de traiter l'éthique, quand tout le monde la fait commencer par Jupiter, est la plus grande originalité de mon ouvrage. L'honneur en revient à la philosophie naturelle qui est celle du sens commun (1). » Il y a dans cette déclaration une part de vérité et une part d'illusion : la vérité, c'est qu'il ne faut pas en effet commencer par Jupiter et que l'observation et la comparaison jouent un grand rôle en morale ; la part d'illusion consiste à croire qu'elles suffisent, d'où il résulterait qu'en morale le fait prime ou fonde le droit. L'auteur est bien obligé de revenir sur ces affirmations tranchantes pour les atténuer : « La science de la justice et des mœurs est possible, dit-il, puisqu'elle repose d'une part sur une faculté spéciale, ayant comme l'entendement ses notions fondamentales, ses formes innées, ses anticipations, ses préjugements ; de l'autre sur l'expérience quotidienne avec ses inductions et ses analogies. » Voilà, ramenés en une courte phrase, tous les procédés de la morale : les inductions et les analogies de l'expérience quotidienne ; une faculté spéciale, que nous appellerons la *conscience morale* ou la *raison pratique*, qui nous fournit deux au moins des notions fondamentales de notre science, à savoir la distinction du bien et du mal et la notion d'obligation qui est, si l'on peut parler ainsi, le pivot ou la cheville ouvrière de la morale. Se sentir obligé sans être contraint, tel est le fait moral par excellence : s'il se révèle dans l'expérience, assurément il dépasse l'expérience, puisqu'il préjuge l'avenir et transforme la physique des mœurs en métaphysique de la conduite.

La morale exclusivement déductive : part de la déduction en morale. — La part de la déduction sera donc prépondérante en morale : s'il existe une loi morale et si nous la constatons dès que nous rentrons en nous-mêmes, c'est de cette loi vivante qu'il faut partir pour en déduire tout le reste. Elle est l'axiome et le principe. Son caractère d'obligation se communiquera de proche en proche à toutes les conséquences qui s'en déduiront rigoureusement. Par elle seule les règles morales deviendront des ordres et non de simples conseils de prudence. Que cette loi ait un nombre infini d'interférences

(1) Proudhon, *La justice*, t. I, p. 80.

avec d'autres lois fondées sur l'expérience et obtenues par l'induction, c'est ce qui fait la richesse et la complexité de la morale et lui donne en apparence un caractère expérimental, mais il ne faut jamais perdre de vue que toute obligation vient d'elle, et qu'elle est l'âme de la science des mœurs, où se rencontre dans un cas unique l'identité de l'idéal et du réel.

Le tort de Spinoza n'est donc pas de traiter des choses morales « comme s'il s'agissait de lignes et de plans », mais de partir d'une définition abstraite de la substance ou de Dieu en laissant de côté précisément ce qui est moral par excellence, l'obligation et l'intention. Il nous met ainsi de la géométrie à la place du cœur; il fait de l'homme un théorème qui marche, une formule qui se développe, un simple automate spirituel. Sentir qu'une loi nous oblige, c'est faire le premier pas hors des abstractions, car si la loi est abstraite, l'obligation porte sur des faits concrets : être obligé, c'est être obligé à quelque chose, à une action qui, dès qu'elle sera un fait accompli, tombera sous les prises de l'expérience et ne sera plus de la pensée pure. Ce qui relie l'acte à l'idée, c'est l'intention : l'idée est intellectuelle, l'acte est physique, l'intention seule est morale. De la matière vous ne tirerez pas une seule pensée ; de la pensée vous ne tirerez pas un seul mouvement de charité ; qui ne sentirait ni l'obligation de la loi ni la moralité de l'intention qui la réalise dans le concret serait affligé d'une véritable cécité morale ; il peut être bon géomètre, bon physicien, il ne sera jamais qu'un détestable moraliste, parlant des choses du cœur comme un aveugle des couleurs.

D'une morale purement « formelle » : le formalisme de Kant. — Déduire la morale de la notion de Dieu, commencer, comme dit Proudhon, par Jupiter, c'est s'ôter d'avance tout moyen de retrouver l'obligation, car il est clair que l'obligation n'existe pas en Dieu et que cette idée est purement humaine. C'est ce qu'a parfaitement compris le grand moraliste Kant, puisque dans son système c'est la morale qui nous conduit à Dieu. Mais à son tour il fausse la méthode de la morale en la fondant exclusivement sur l'idée d'obligation : une action est bonne, selon lui, simplement parce qu'elle est commandée, au lieu d'être commandée précisément parce qu'elle est bonne. Ce n'est plus parce que je suis libre qu'on me déclare respon-

sable de mes actions, c'est parce que je suis responsable qu'on me déclare libre. Il ne faut plus dire : Ceci est bien, donc je dois le faire, mais : Ceci m'est ordonné, donc c'est bien. En d'autres termes, la loi commande par sa *forme* ou son caractère impératif et non par sa *matière*, c'est-à-dire par le bien qu'elle nous oblige à réaliser. Ce *formalisme* constitue assurément un système de déduction parfaitement rigoureux, mais comment prouver ensuite que cette morale idéale s'applique à l'homme réel? Comment passer de l'abstrait au concret et appliquer cette mathématique morale à l'homme tel que l'expérience nous le donne? Comment passer d'une liberté simplement possible, d'une obligation purement formelle aux devoirs qui naissent de la pratique de la vie? Spinoza méconnaissait le caractère obligatoire de la loi morale et niait la liberté, pour ne pas faire de l'homme « un empire dans un empire »; Kant ne nie pas la liberté de l'homme, mais il la relègue dans le monde des possibles et ne réussit ensuite que par des artifices de logique à la faire descendre du ciel sur la terre.

En résumé, notre morale sera surtout déductive comme celle de Spinoza, absolument rationnelle comme celle de Kant, mais nous éviterons de rester dans les hypothèses du premier et les abstractions du second, en la déduisant, non d'une définition comme celle de la substance, non d'une loi abstraite comme celle de l'impératif catégorique, mais d'un fait bien établi, celui de *l'obligation libre*. Il en résulte que tous nos efforts devront tendre d'abord à établir ce fait en nous appuyant sur l'observation et l'analyse : c'est la part très large que nous ferons à l'empirisme en morale. De sorte qu'en définitive notre méthode tient tout entière en ces deux mots bien compris : analyse et déduction.

IV

DIVISION DE LA MORALE.

Morale théorique et morale pratique. — De la définition de la morale il est aisé de tirer ses divisions et subdivisions. On distinguera tout d'abord la théorie et les applications, en d'autres termes la morale théorique ou spéculative, et la

morale pratique ou appliquée. Bien que la seconde soit de beaucoup la plus importante pour la conduite, il n'en faut pas inférer qu'elle doive recevoir des développements plus étendus. Si l'on devait prévoir tous les « cas de conscience », le travail irait à l'infini et se perdrait dans les détails. Beaucoup de traités de morale ont la prétention de tout prévoir et de tout régler ; ils ne laissent rien à l'initiative et à la réflexion personnelle; c'est un abus: je les compare à un traité de géométrie dont l'auteur, pour enrichir la matière, ajoute à la démonstration des théorèmes les solutions d'un nombre indéfini de problèmes. Fatigue et surcharge pour l'esprit, abondance stérile et sans profit pour la science. L'essentiel est de fixer les principes dans le meilleur ordre, c'est-à-dire le plus lumineux, et de donner à l'esprit une bonne méthode. En d'autres termes, c'est surtout la morale théorique qu'il importe d'établir avec rigueur ; un cours de géométrie n'est ni un traité d'arpentage ni un recueil de problèmes accompagnés de leurs solutions.

Les subdivisions de la morale théorique. — La morale théorique se subdivisera en trois parties essentielles selon que l'on considérera la *loi*, la *cause* et la *fin* de nos actions. — La loi morale, c'est-à-dire l'obligation libre, est, avons-nous dit, le fait primitif de la morale ; c'est aussi celui qui s'offre d'abord à l'observateur, car avant de spéculer sur la cause (par exemple le libre arbitre de l'homme) et sur la fin (par exemple le plaisir, l'intérêt, le bonheur, la perfection, l'ordre universel), on a déjà constaté la loi, senti son influence en soi et ses effets hors de soi. — Logiquement, la loi est contemporaine de la cause, mais celle-ci est pour ainsi dire plus cachée, plus métaphysique que la loi. Si la cause de nos actes est avant tout notre liberté, il faut cependant y joindre tout ce qui, avec la liberté, constitue notre personnalité morale, les instincts et les tempéraments, les inclinations et les passions, les influences sociales qui font que dans beaucoup de circonstances nous n'agissons pas, « nous sommes agis ». — Enfin la synthèse de la loi et de la cause détermine la fin de nos actions. Quelle est cette fin ? Est-elle d'ordre purement sensible, le plaisir ou bien le bonheur ? Est-elle d'un ordre supérieur, intellectuel, idéal, la perfection de notre nature, l'ordre universel ? Autant de questions qui divisent les moralistes et dont nous devrons recueillir les

différentes solutions pour les discuter et conclure à notre tour.

Théorie de la loi morale, théorie des causes de nos actions, théorie des fins de nos actions ou, pour anticiper sur nos conclusions afin de donner des idées nettes : 1° théorie de l'*obligation* enveloppant une doctrine de la conscience morale, de l'intention morale et de la vertu ; 2° théorie de la *liberté* enveloppant un examen du déterminisme et une analyse des causes qui favorisent ou entravent notre libre arbitre ; 3° théorie de la *perfection*, précédée d'un examen des différentes fins proposées par les moralistes à la vie humaine : telles sont les subdivisions de la morale spéculative.

Les subdivisions de la morale pratique . — Quant à la morale pratique, elle comprendra autant de subdivisions que l'homme peut soutenir de rapports avec lui-même et avec les autres êtres, car ces rapports constituent nos *devoirs* et nos *droits*. Il y aura donc 1° une morale individuelle et 2° une morale sociale. Celle-ci comprendra les devoirs de la famille ; ceux qui naissent de l'existence de la société ; enfin ceux qui résultent de la forme des États et des rapports des États entre eux. Nous pouvons donc résumer toute la morale dans le tableau suivant qui comprend, outre les parties énumérées précédemment, les problèmes de la religion naturelle dans ses rapports avec la conduite :

MORALE. Science du devoir et des devoirs.	A Théorique ou spéculative.	*a*) La loi de nos actions : théorie de l'obligation. *b*) Les causes de nos actions : théorie de la liberté. *c*) La fin de nos actions : théorie de la perfection.
	B Pratique ou appliquée.	*d*) Devoirs relatifs à l'individu et à la famille. *e*) Devoirs relatifs à la société et à l'État. *f*) La patrie et l'humanité. La religion naturelle.

CHAPITRE II

LA LOI DE NOS ACTIONS
L'OBLIGATION MORALE

I. Conscience morale et sentiment moral. — La conscience morale. — Le progrès moral et l'évolution de la conscience. — Critique de la théorie génétique de la conscience. — Jugements et sentiments dérivés de la conscience morale.
II. Les caractères de la loi morale. — Règle idéale et obligation réelle. — Universalité de la loi morale. — La loi morale oblige sans contraindre.
III. La vertu et les sanctions. — La vertu selon les anciens. — Sagesse, justice, courage, tempérance. — L'habitude et l'intention dans la vertu. — Les sanctions de la loi morale.

I

CONSCIENCE MORALE ET SENTIMENT MORAL.

La conscience morale. — La science morale serait à jamais impossible si nous ne possédions naturellement un pouvoir de discerner la moralité d'une action. Or le caractère qui fait qu'une action est morale ou immorale n'est pas du ressort de la conscience psychologique qui constate le fait sans rien connaître du droit. La faculté de discerner le bien du mal a un nom : c'est la *conscience morale*, et tandis que la conscience psychologique n'est qu'un témoin, la conscience morale est un juge. D'elle et d'elle seulement viennent le remords et la satisfaction morale, l'appréciation délicate de notre dignité d'homme en hausse ou en baisse : elle est en quelque sorte le sentiment intérieur de notre perfectionnement ou de notre avilissement. Mais pour ne laisser aucun doute sur sa nature, il faut l'identifier avec la raison : de même que la raison sous le nom de bon sens ou de sens commun juge universellement du vrai et du faux, de même la raison sous le

nom de conscience morale prononce universellement sur le bien et le mal. La conscience morale ou la raison pratique, c'est tout un. Dire avec Rousseau que la conscience est un instinct, un « instinct divin », c'est l'abaisser et non pas l'exalter : la conscience n'étant autre chose que la raison, il faudrait admettre d'abord que la raison est l'instinct de l'homme comme l'instinct est la raison des bêtes, et il n'y aurait là qu'un puéril abus de mots et de métaphores. Fénelon caractérise admirablement la conscience quand il dit : « On ne parvient point à estimer ce qu'on voudrait pouvoir estimer, ni à mépriser ce qu'on voudrait pouvoir mépriser. On ne peut forcer cette barrière éternelle de la vérité et de la justice (1). »

D'un homme qui n'a pas ce discernement naturel de ce qu'il faut estimer et mépriser en soi et chez les autres, le langage usuel dit avec profondeur qu'il n'a pas le « sens moral ». Ce n'est pas que ce sens puisse être entièrement oblitéré, mais il s'émousse et perd sa délicatesse par l'habitude du vice et l'influence pernicieuse des exemples. La conscience a d'ailleurs une double fonction : elle conçoit la loi et elle l'applique. Dans le premier cas on peut la dire infaillible, mais dans le second elle est sujette à l'erreur et à tous les sophismes que suggèrent la passion et l'intérêt. « Si la géométrie, dit Leibniz, s'opposait autant à nos passions et à nos intérêts présents que la morale, nous ne la contesterions et la violerions guère moins, malgré toutes les démonstrations d'Euclide et d'Archimède, qu'on traiterait de rêveries et croirait pleines de paralogismes (2). » A vrai dire, le sens moral ne manque à personne : ce qui manque, c'est l'énergie morale, et j'entends par là et la force de volonté qui fait les fortes convictions et la résolution persévérante d'agir toujours selon ses propres convictions.

L'acte propre de la conscience morale est plutôt un syllogisme qu'un jugement pur et simple. Le jugement final qu'elle prononce et qui seul importe est la conclusion d'un raisonnement qu'on pourrait formuler ainsi : 1° Il faut faire le bien et éviter le mal ; 2° Or telle action particulière est ordonnée comme bonne (ou défendue comme mauvaise) ; 3° Donc il faut l'accomplir (ou l'éviter). Examinons chacune à part les trois propositions de ce syllogisme.

(1) Fénelon, *Existence de Dieu*, 2e partie, chap. II.
(2) Leibniz, *Nouveaux Essais*, liv. I, chap. II, § 12.

1° La majeure ne souffre pas de difficultés et réside essentiellement dans ces deux mots « il faut », qui signifient : il y a un devoir pour l'homme. En tant qu'elle prononce ce jugement, la conscience est absolument infaillible. Quand elle nous intime cet ordre absolu : « Fais ce que dois, advienne que pourra », il n'y a pas de place pour l'erreur et c'est dans ce sens qu'on peut affirmer que la conscience n'est jamais ni douteuse ni erronée. La conscience est un tribunal sans appel.

2° Mais la mineure fait naître des difficultés et des conflits qu'il n'est pas toujours aisé de résoudre. Faire rentrer tel acte particulier dans la catégorie des choses obligatoires, c'est raisonner, comparer : dans ces comparaisons et ces raisonnements l'erreur peut se glisser. Elle s'y glisse d'autant plus aisément que la pratique ne souffre le plus souvent aucun délai : il faut prendre parti sur-le-champ ; s'abstenir ce serait encore prendre parti. Dira-t-on qu'ici encore la conscience est infaillible et qu'en définitive on ne court jamais aucun risque à se fier à son inspiration, sorte d'illumination subite, extase de l'âme identifiée avec le devoir ? Ce serait être à la fois optimiste à outrance et mystique sans sécurité. On est pourtant allé jusque-là, sans s'apercevoir qu'on justifiait aussi bien un trait de fanatisme qu'un acte d'héroïsme. « Oui, s'écrie Jacobi, je suis cet impie qui voudrait mentir comme mentit Desdémone mourante ; tromper comme Pylade se donnant pour Oreste afin de mourir pour lui ; tuer comme Timoléon ; violer son serment à la loi comme Épaminondas et Jean de Witt... parce que la loi est faite pour l'homme et non l'homme pour la loi. » Ce n'est pas nier « les inspirations » de la conscience que de contester cette doctrine : il y a toujours grand danger, en morale comme en politique, à professer cette maxime qu'il est permis de sortir de la légalité pour rentrer dans le droit. Ce qui est vrai, c'est que pour la conscience le droit et la légalité c'est tout un, puisqu'elle conçoit et applique la loi. Mais il faut admettre qu'il y a des cas douteux, des « cas de conscience » où il peut être également dangereux de se fier à l'inspiration et d'argumenter avec trop de subtilité. Si la conscience était à tous égards infaillible, il serait bien inutile de perdre son temps à établir une morale scientifique. On confond ici la conscience avec la bonne foi ; la bonne foi elle-même, la droiture incontestée de l'intention ne peut jamais être une justifica-

tion parfaite ; ce n'est qu'une excuse valable quand nous nous trompons. Nul n'est censé ignorer la loi, soit : pourvu qu'on ajoute que nul ne peut se vanter de posséder toute la jurisprudence. La vertu même est une science, disaient les anciens ; il y a un art pour devenir vertueux. Il faut apprendre son métier d'honnête homme : il a ses règles comme tous les métiers, et la première est d'exercer sa conscience à juger vite et sûrement dans tous les cas qui peuvent se présenter. C'est bien le moins que nous connaissions les théorèmes de la science, puisque la vie nous présentera chaque jour les problèmes les plus compliqués avec obligation de les résoudre sur-le-champ.

3° Quant à la conclusion du syllogisme moral, elle ne se dégage pas des prémisses avec la certitude et la nécessité qu'on pourrait croire. Qu'il faille accomplir une action par cela seul qu'elle est jugée bonne par la conscience, cela même n'est pas absolument rigoureux : il y a des devoirs stricts et des devoirs larges ; et si je suis strictement obligé à rendre le dépôt qu'on m'a confié, je ne suis que dans un sens large obligé au dévouement, à l'abnégation, à l'héroïsme. Que nous soyons tous appelés à l'héroïsme et à la sainteté, cela n'est pas douteux ; mais c'est le cas de dire qu'il y a bien des places dans la maison du Seigneur. Secourir les pauvres est un devoir ; vendre tous ses biens et en donner le prix aux pauvres, est-ce un devoir pour tous les hommes sans exception ? S'exposer à la mort pour sauver son semblable, c'est un devoir : tel le comprendra héroïquement en sacrifiant sans hésiter sa vie et dépassera ainsi la mesure commune du dévouement. — De plus, ce n'est pas une tâche aisée et à la portée du premier venu que de discerner dans l'acte accompli le motif qui l'a déterminé. Il est facile de déclarer théoriquement que nous agissons tantôt en vue du plaisir, tantôt par calcul et intérêt, tantôt par devoir, c'est-à-dire par obéissance à la loi, par respect pour la loi : dans la pratique il est rare que ces divers motifs d'action soient nettement séparés et absolument distincts. On peut trouver à faire son devoir, son plaisir et son intérêt : quelle conscience sera suffisamment perspicace pour fixer en toute rigueur où finit l'intérêt, où commence le devoir ? C'est sur ce point surtout et non pas seulement sur l'acte matériel que doit porter « l'examen de conscience » si constamment recommandé par les moralistes.

Concluons donc que, dans le syllogisme de la conscience, la

majeure seule est d'une absolue certitude, tandis que la mineure et la conclusion font naître des difficultés qu'on aurait tort de déclarer inextricables, mais qu'il serait encore plus dangereux de méconnaître. C'est dire qu'il y a progrès en morale et évolution dans la conscience.

Le progrès moral et l'évolution de la conscience. — Il faut distinguer avec soin les progrès de la science morale, qui sont ou devraient être hors de toute contestation, et l'accroissement de la moralité, qui paraît être un problème insoluble. Valons-nous mieux que nos pères? Personne ne peut l'affirmer : la moralité réside dans l'intention, dans l'effort pour pratiquer le bien et s'améliorer. Or l'intention et l'effort ne peuvent être l'objet ni d'une mesure précise ni d'une statistique rigoureuse. Quel mérite peut avoir un Européen d'aujourd'hui à n'être pas anthropophage? Comment comparer la moralité d'un homme du moyen âge, brutal et cruel, avec la moralité d'un contemporain qui, à coup sûr, ne montre pas extérieurement la même brutalité et la même cruauté, puisque les mœurs publiques le lui interdisent, mais recouvre ses vices d'un manteau d'hypocrisie? Il en est du progrès de la moralité comme du progrès des arts : le génie artistique et la valeur morale sont choses personnelles et incommunicables. Il faudrait, pour apprécier la moralité du peuple ou d'une époque, les juger non par leurs idées ni même par leurs actions, mais en sondant le cœur et les reins, en pénétrant jusqu'aux intentions secrètes et en mesurant avec précision l'énergie des âmes vers le bien. Tout ce qu'on peut dire, c'est que la conscience générale s'éclaire de plus en plus, et que s'il n'en résulte pas nécessairement un accroissement de la valeur morale individuelle, il faudrait être aveugle et pessimiste pour ne pas reconnaître qu'il en résulte une amélioration des mœurs publiques. Que la charité, la pitié pour le faible soient au fond des cœurs, c'est après tout ce que l'on a le droit d'inférer, sans être taxé d'optimisme béat, de ce fait que la charité et la pitié pour le faible pénètrent de plus en plus dans nos habitudes et dans nos institutions.

Les sophistes de la Grèce avaient coutume d'opposer le bien « selon la nature » au bien « selon la loi ». Ils faisaient de la conscience elle-même une sorte d'institution légale dont ils discutaient audacieusement l'autorité. Quand on a brisé le joug

de vaines conventions, on se rit, disait Calliclès dans le *Gorgias*, de ces subtiles inventions imaginées par les faibles pour se protéger contre les forts : « Qu'il paraisse un homme d'une nature puissante qui secoue et brise ces entraves, foule aux pieds nos écritures, nos prestiges, nos enchantements et nos lois contraires à la nature, et s'élève au-dessus de tous comme un maître, lui dont nous avions fait un esclave, c'est alors qu'on verra briller la justice, telle qu'elle est selon l'institution de la nature (1). » La doctrine de Socrate, complètement opposée à celle des sophistes, est qu'il y a des lois « non écrites » éternelles et immobiles et répondant exactement à cette définition de Montesquieu : la raison en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre. Socrate pensait donc comme l'Antigone de Sophocle, que la loi naturelle, principe de toutes lois humaines, a été mise par Dieu même au fond des cœurs : « lois sublimes, émanées du ciel, dont l'Olympe seul est le père, dont l'origine n'a rien de mortel ni d'humain ; lois qui ne sont pas nées d'aujourd'hui ni d'hier, dont personne ne peut dire quand elles ont pris naissance et que jamais l'oubli n'ensevelira ; lois immuables et éternelles, dans lesquelles vit un Dieu puissant qui jamais ne vieillit. »

Ainsi, deux théories extrêmes : celle qui confond la conscience avec la législation sociale et la réduit à n'être que le préjugé du bien inculqué en nous par les institutions ; celle qui l'érige en loi absolue, éternelle, immuable, gravée au fond des cœurs par la divinité même dont elle est la plus haute manifestation humaine et comme l'empreinte de l'ouvrier sur son œuvre.

Entre ces deux théories prend place l'explication des évolutionnistes : la conscience n'est pour eux ni un préjugé social expliqué par le mécanisme même des institutions, ni une voix intérieure manifestant clairement ses ordres absolus ; elle résulte d'une lente et progressive évolution dont les principaux stades purent être décrits de la manière suivante : 1° La vie humaine, qu'elle soit intellectuelle ou morale, plonge ses racines dans la vie animale dont elle n'est que l'expansion. Les animaux sociables ont un rudiment de moralité, puisqu'ils agissent dans l'intérêt commun et s'oublient eux-mêmes, par une sorte d'altruisme, pour vivre de la vie de tous. A cet altruisme

(1) Platon, *Gorgias* (Discours de Calliclès).
(2) Sophocle, *Antigone*.

instinctif et animal ajoutez la réflexion et la mémoire, vous voyez poindre la moralité telle que l'homme la comprend (1); — 2° En effet, l'instinct de conservation et le désir du bonheur, d'abord égoïstes et exclusifs, apprennent vite que nous avons besoin du concours de nos semblables et que l'homme est tout à la fois « un dieu » et « un loup » pour l'homme. L'instinct de conservation se transforme jusqu'à devenir l'esprit de sacrifice. L'hérédité fixe dans nos esprits cette conviction de plus en plus forte que le bien de nos semblables est non la contradiction, mais la condition de notre propre bien ; mais c'est toujours ce bien personnel que nous poursuivons dans nos actes de dévouement en apparence les plus complètement désintéressés. La conscience se forme peu à peu des impressions de plaisir et des expériences d'utilité ; ses ordres revêtent une apparence d'obligation et un semblant d'universalité par l'accumulation des expériences de la race et leur fixation par l'hérédité. Prenons un exemple qui nous fera saisir sur le vif cette « embryologie de la moralité humaine ». Nous l'empruntons à M. Ch. Letourneau :

« Le règne animal est parcimonieusement représenté en Australie ; aussi, pour les pauvres indigènes de ce continent mal pourvu, la viande de l'émou (sorte de casoar) est un mets exquis et, comme les rôtis d'émou sont rares, on les réserve aux seuls vieillards, qui jouissent de grands privilèges dans les cités australiennes. Manger de cette viande sacrée est sévèrement interdit aux jeunes gens : c'est un attentat à la morale. Or cette interdiction subie par une longue série de générations a engendré chez l'Australien une moralité spéciale, tout instinctive, car l'Australien raisonne peu. La chair est faible ; les morsures de la faim sont bien cuisantes ; aussi arrive-t-il parfois qu'un jeune homme, chassant loin du campement de sa tribu, enfreigne secrètement la loi, la loi de l'émou. Mais alors, comme il arrive dans bien d'autres contrées, une fois le besoin satisfait, l'instinct moral se réveille, le coupable entend dans sa conscience une voix qui lui crie : « Tu as mangé de l'émou ! » Tout bourrelé de remords, il revient parmi les siens, s'assied silencieux à l'écart, et sa contenance suffirait à déceler son crime, si le plus souvent il ne l'avouait lui-même, en se

(1) Voy. H. Spencer, *Justice*, chap. I : *La morale animale*, et chap. II : *La justice sous-humaine*.

soumettant à la punition qu'il a méritée (1). » C'est ainsi qu'on explique que le bien et le devoir, sans être identiques à l'autorité sociale qui commande et défend, ne sont pourtant que cette autorité d'abord consentie et reconnue comme juste et raisonnable, c'est-à-dire propre à assurer le bonheur commun et le bonheur individuel ; ensuite acceptée ou plutôt subie parce qu'elle finit par faire partie de notre nature même. Ajoutez que l'humanité elle-même, par la lutte et la fusion des races, marchera de plus en plus vers un idéal moral commun : les associations d'idées deviendront nécessaires, d'accidentelles qu'elles furent d'abord, et le devoir prendra la forme d'une loi universelle et nécessaire ; ce sera proprement notre constitution morale, acquise et non innée.

Critique de la théorie génétique de la conscience. — Voilà assurément une théorie bien liée. Et si l'on remarque que la lutte pour la vie aura pour effet secondaire d'éliminer les individus réfractaires, incapables d'adaptation sociale, d'assurer ainsi la survivance des mieux adaptés, c'est-à-dire des plus capables de moralité, la doctrine semblera irréprochable. Pourtant elle repose sur deux hypothèses : 1° celle des origines animales de l'humanité ; 2° celle de la transformation possible de l'égoïsme primitif en altruisme dérivé. En dépit de ce caractère doublement hypothétique, reconnaissons qu'elle renferme une large part de vérité : la moralité n'apparaît pas d'abord dans sa perfection ; elle est, à beaucoup d'égards, une conquête de la civilisation. Auguste Comte n'a pas tort de déclarer que « ce sont les morts qui gouvernent les vivants ». Ils se survivent dans nos idées et dans nos tendances ; notre patrimoine s'accroît constamment. La société aussi, à mesure qu'elle est mieux réglée, dispense les individus d'un grand nombre d'actes de vertu : une large part de la justice et de la charité s'accomplit en nous par son initiative. Il y a même une part de la morale qu'on dirait « inventée » ou mise en crédit par l'initiative hardie d'un héros ou d'un saint : personne ne se doutait, avant cette initiative, qu'il y avait un devoir au delà du devoir connu et accepté par tous.

Mais l'évolution n'explique rien, car rien n'évolue sans un

(1) Ch. Letourneau, *La sociologie d'après l'ethnographie*, p. 443.

germe préexistant. La génération spontanée n'est pas plus acceptable en morale qu'en biologie. La conscience latente préexiste à la conscience développée et parfaite. Reprenons l'exemple précédent : Qui donc a appris au jeune Australien qu'il fallait respecter la vieillesse et obéir aux prescriptions sociales ? Cela encore, dira-t-on, est une acquisition ultérieure. Vous faites dériver la moralité d'une espèce de contrat non seulement tacite, mais inconscient : excellent moyen d'en cacher l'origine dans la nuit des temps et l'obscurité des instincts ; mais c'est là précisément ce qu'on peut appeler « l'asile de l'ignorance ». C'est dire tout simplement que la conscience a d'humbles origines, ce que nous acceptons ; mais qu'il y ait eu aux plus lointaines époques des hommes qui pensaient et n'avaient pourtant pas la moindre lueur de moralité, c'est une affirmation gratuite et, qui plus est, contredite par les faits, puisqu'en fait nul évolutionniste ne pourrait démontrer qu'à l'heure actuelle il existe des sauvages pour lesquels la distinction du bien et du mal, du licite et du défendu, est absolument lettre close.

Quant aux origines animales de l'humanité, c'est une autre hypothèse qu'il serait trop long d'examiner en ce moment. Concluons simplement que dès qu'on dit conscience, on dit raison ; et que tant qu'on n'aura pas prouvé la fausseté de l'antique définition de l'homme, un animal raisonnable, on n'aura rien prouvé ; la génération spontanée de la raison est le plus grand mystère qu'on puisse proposer à la raison ; c'est expliquer le connu par l'inconnaissable. Comme à toutes les époques et dans tous les lieux, les grands moralistes, en faisant abstraction des coutumes et des traditions, en subordonnant à la loi les intérêts et les passions, sont arrivés à une morale unique ; appelez, si cela vous plaît, loi d'évolution cette marche parallèle et concordante des Manou, des Confucius, des Socrate, des Kant : votre périphrase ne désignera pas autre chose que ce que nous appellerions le progrès moral ou le développement progressif du contenu de la conscience.

Jugements et sentiments dérivés de la conscience morale. — Ce qui reste vrai, malgré les critiques précédentes, c'est que l'évolutionnisme nous inculque avec force cette idée que la raison même, pour avoir autorité et juridiction sur tous

nos actes, sur ceux-là surtout qui sont en apparence les moins réfléchis, doit devenir « préjugé », le préjugé du bien, l'anticipation de la vertu : elle le devient par l'influence bienfaisante de l'éducation qui hâte l'éclosion de la moralité et qui assure son développement. Il n'y a toutefois rien de plus individuel ou plutôt rien de plus personnel que la conscience, et il suffit d'examiner les jugements qu'elle porte et les sentiments qui en résultent pour s'en convaincre.

C'est elle d'abord qui juge du *mérite* ou du *démérite*. Le mérite est l'accroissement de valeur morale que produisent en nous les actes de vertu. Le démérite est l'abaissement de notre valeur morale. Les idées de *récompense* et de *punition* ne sont qu'ultérieures et dérivées. Quand nous avons bien agi, nous ne réclamons pas une récompense : nous jugeons que cet accroissement de valeur morale est la première et la plus précieuse des récompenses. La vertu, disaient les stoïciens, est à elle-même sa propre récompense. Dans ce sens, la conscience est une sorte de thermomètre du bien, une mesure intérieure qu'aucune mensuration extérieure ne pourrait remplacer ; elle est le sens de la dignité et de l'honneur. Elle seule juge de l'*intention*, et c'est l'intention qui fait le mérite de l'acte, pourvu qu'on prenne ce mot dans son sens étymologique et précis : il ne signifie pas seulement but à atteindre, mais encore, mais surtout effort personnel vers ce but. L'intention n'est pas l'évocation de l'acte extérieur à accomplir, mais bien sa réalisation interne.

Spinoza définissait avec profondeur le plaisir et la douleur, en disant que le premier est le passage d'une perfection moindre à une perfection plus grande, et le second le passage d'une perfection plus grande à une perfection moindre. Rien de plus exact que ces définitions appliquées au plaisir moral et à la douleur morale, en d'autres termes à la *satisfaction* et au *remords*. Le remords n'est-il pas le sentiment de notre avilissement, et la satisfaction morale ne pourrait-elle pas se définir le sentiment d'un accroissement de valeur morale ? Qu'un homme se lance dans une spéculation malheureuse, il le regrettera ; si elle est malhonnête, lors même qu'elle sera couronnée de succès, il éprouvera du remords. Perdez au jeu, cela vous sera désagréable ; gagnez en trichant, le sentiment que vous éprouverez ne sera pas le simple regret, ce sera le

remords. Les poètes ont trop souvent décrit le remords pour qu'on ne se contente pas de renvoyer à leurs peintures. Il y a donc dans la conscience coexistence du jugement et du sentiment : les sentiments moraux tiennent à l'intelligence et enveloppent le jugement. L'*estime* et le *mépris* ne sont jamais des actes purement intellectuels ; ils sont déjà l'*admiration* et l'*indignation*.

Mais le sentiment moral par excellence, c'est le *respect*, mot saint et sacré que personne n'a mieux compris que Kant : « Les actions morales, dit-il, n'ont pas besoin : 1° d'être recommandées par quelque disposition subjective ou quelque gain qui nous les ferait immédiatement accueillir avec faveur et satisfaction; 2° ou d'être inspirées par quelque inclination ou quelque penchant direct vers elles, mais elles nous font de la volonté qui les accomplit un objet de respect immédiat ; et c'est la raison seule qui nous impose ce respect, sans avoir besoin de nous flatter pour l'obtenir, ce qui serait d'ailleurs en contradiction avec l'idée du devoir. Telle est donc, dans l'esprit des hommes, l'estimation qu'on fait de cette valeur désignée sous le nom de *dignité*, et qui est tellement élevée au-dessus de toute autre, que toute comparaison serait une atteinte portée à sa sainteté ; et le mot respect est le seul qui convienne pour exprimer le genre d'estime qu'un être raisonnable fait de cette valeur (1). » Pour compléter cette théorie du respect, qu'on se rappelle « les haines vigoureuses » que, selon Molière, doit « donner le vice aux âmes vertueuses ».

Il est clair, d'après ce qui précède, que la conscience implique trois croyances que nous énonçons ici, que nous discuterons plus tard : 1° Il y a une loi morale *obligatoire* pour tous; — 2° L'homme est *libre* de lui obéir ou de l'enfreindre; — 3° Il en résulte qu'il est *responsable* de ses actions. Et c'est bien de la loi et de ses caractères qu'il faut s'occuper d'abord, puisque si la loi n'existait pas, la liberté se confondrait avec le caprice et l'arbitraire, et la responsabilité ne serait qu'une illusion entretenue par des sophismes : les actions ne seraient point *imputables* à qui ne serait ni obligé ni libre.

(1) Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs.*

II

LES CARACTÈRES DE LA LOI MORALE.

Règle idéale et obligation réelle. — La loi que nous cherchons est une loi abstraite, idéale, puisque c'est une loi rationnelle. Ce qui est réel, c'est l'obligation, c'est-à-dire, selon la force du mot, le lien qui unit l'agent à la loi. « Devoir! mot grand et sublime, s'écrie Kant en posant le même problème, toi qui n'as rien d'agréable et de flatteur, et commandes la soumission, sans pourtant employer, pour ébranler la volonté, des menaces propres à exciter naturellement l'aversion et la terreur, mais en te bornant à proposer une loi, qui d'elle-même s'introduit dans l'âme et la force au respect (sinon toujours à l'obéissance), et devant laquelle se taisent tous nos penchants, quoiqu'ils travaillent sourdement contre elle; quelle origine est digne de toi! Où trouver la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute alliance avec les penchants, cette racine où il faut placer la condition indispensable de la valeur que les hommes peuvent se donner à eux-mêmes (1)! » Kant est persuadé que la loi morale se suffit à elle-même, qu'elle ne commande pas au nom d'un bien à réaliser, mais simplement par sa forme obligatoire et impérative : c'est un impératif catégorique, c'est-à-dire un commandement sans condition ni restriction. Posons-nous donc le problème comme Kant se l'est posé à lui-même : demandons-nous quels doivent être les caractères de la loi morale sans nous préoccuper pour le moment ni de la nature du bien qu'elle nous oblige à réaliser ni de la question de la liberté qu'elle nous force à résoudre.

Universalité de la loi morale. — Tout d'abord nous la concevons comme *universelle*. Que les lois civiles et politiques soient restreintes à un temps et à un pays, c'est une conséquence naturelle de la diversité des peuples et du changement des institutions. Mais la loi morale s'adresse aux hommes de tous les

(1) Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Barni, p. 269.

temps et de tous les pays. Elle ne commence pas d'être au moment où elle commence d'être connue et pratiquée. Kant se méprend quand il croit donner la formule de la loi en affirmant que « je dois toujours agir de telle sorte que je puisse vouloir que ma maxime devienne une loi universelle », mais sa méprise est bien excusable, puisqu'il nous fournit un signe excellent pour reconnaître la loi. « Faisons attention, ajoute-t-il, à ce qui se passe en nous chaque fois que nous transgressons un devoir. En réalité, nous ne voulons pas faire de notre maxime une loi universelle ; car cela nous est impossible : nous voulons bien plutôt que le contraire de cette maxime reste une loi universelle ; seulement nous prenons la liberté d'y faire une *exception* en notre faveur ou en faveur de nos penchants (1). »

L'objection qu'on élève contre l'universalité de la loi morale est facile à prévoir, sinon à réfuter. Qui dit universalité dit par cela même uniformité et invariabilité ; or quoi de moins uniforme et invariable que cette prétendue loi universelle ? On connaît le mot de Pascal renfermant en une synthèse saisissante toutes les objections de Montaigne et les déclamations des sceptiques de tous les temps : « Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité ; en peu d'années de possession les lois fondamentales changent ; le droit a ses époques. L'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà (2). » Tout cela est vrai, mais des lois humaines seulement, non de la loi morale. Pascal ajoute, il est vrai, que le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses. Pour faire à son scepticisme toutes les concessions possibles d'un seul coup, accordons-lui encore que telle action réputée aujourd'hui sinon vertueuse, du moins licite, sera un jour, par une conscience humaine plus affinée, taxée de faute ou même de crime. Qu'en conclure, sinon ce que nous avons concédé tout d'abord, à savoir que la conscience ne développe pas tout d'un coup tout son contenu et que la morale est, comme tout ce qui est humain, progressive ?

Chez les peuples sauvages, dit-on, pas de moralité ; chez les peuples civilisés, moralité contradictoire. Deux assertions

(1) Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Barni, p. 26.
(2) Pascal, éd. Havet, art. III, § 8.

fausses par leur exagération même. On devrait dire : Chez les peuples enfants, moralité rudimentaire ; chez les peuples avancés, moralité de plus en plus uniforme. Qualifiera-t-on la morale comme Montaigne la métaphysique : Tintamarre de cervelles ? Soit. Les moralistes discutent avec passion et discuteront sans doute éternellement sur le fondement de la morale. Mais les préceptes qu'ils donnent ne sont-ils pas sensiblement les mêmes ? Pour ne prendre que quelques exemples de ces discussions plutôt métaphysiques que morales, que l'on fonde les préceptes sur l'ordre immuable établi par Dieu, comme Malebranche, sur l'impératif catégorique formulé par la conscience autonome comme Kant, sur une sorte d'arithmétique des plaisirs fondée sur leur intensité, leur pureté, leur fécondité, comme Bentham, sur la théorie de l'humanité qui nous commande de vivre pour autrui, comme Auguste Comte, si la justification et l'explication du devoir ne sont pas les mêmes, il est consolant et rassurant de constater que les prescriptions du devoir, loin de se contredire, concordent merveilleusement.

La morale reste, au fond, ce qui nous divise le moins. Un Euclide et un Archimède de la morale auraient beau présenter des démonstrations irréfutables : les passions et les instincts ne se laissent pas traiter, quoi qu'en dise Spinoza, aussi docilement que les solides, les plans et les lignes. Le spectacle que nous offre l'histoire de la morale n'est pas celui d'une lutte de la loi contre la loi, du devoir contre le devoir, c'est bien plutôt celui d'un combat toujours renouvelé de la loi et du devoir contre les passions, les instincts et les intérêts : la raison finit toujours par avoir raison, du moins en théorie. L'universalité de la morale existe en droit ; elle se réalise *en se voulant* dans la réalité des choses. Si elle ne nous apparaît que confusément dans la variété des coutumes et des traditions, c'est que nous ne l'y voyons que réfléchie et réfractée : suivons les rayons jusqu'à leur point d'émergence, nous aboutirons toujours au même centre lumineux.

La loi morale oblige sans contraindre. — L'universalité n'est qu'un caractère extérieur et extrinsèque de la loi morale : sa nature, son essence est de s'imposer à la volonté comme *obligatoire*. Les lois physiques ont la force qui se fait obéir, la contrainte qui ne souffre pas de résistance ; c'est qu'elles

ne sont que l'expression de la nécessité qui règne dans le monde physique et ne s'adressent qu'à des êtres dénués d'intelligence et de liberté. La loi morale, s'adressant à des êtres intelligents et libres, n'a pas en elle cette force brute à laquelle rien ne résiste, mais une autorité qui s'impose malgré qu'on en ait, alors même qu'on viole ses commandements. Cette autorité souveraine en fait, selon la belle définition de Kant, un *impératif catégorique :* un impératif, puisqu'elle commande et oblige ; un impératif catégorique, puisque ses ordres absolus ne souffrent ni exception ni condition. Elle ne dit pas : Abstenez-vous du mensonge *si vous voulez* qu'on ait confiance en votre parole ; elle dit simplement : Ne mentez pas. Qu'un marchand ne trompe pas sa clientèle et ne fasse pas de son commerce un vol organisé et réglementé, cela peut résulter de deux maximes bien différentes, l'une hypothétique ou conditionnelle qui peut se formuler ainsi : Ne trompez pas vos clients *si vous voulez* conserver votre clientèle. Mais la condition supprimée, le précepte disparaît et le marchand peut dire : J'aime mieux m'enrichir promptement que de conserver ma clientèle. Que le calcul soit juste ou faux, c'est son affaire. L'autre maxime, la seule morale, n'admet pas la condition : Soyez honnête ; le manque de probité, sous quelque forme qu'il s'exerce, c'est un faux poids que vous substituez aux poids reconnus et véritables.

Que si l'on veut pénétrer plus avant dans ce caractère d'autorité de la loi et d'obligation de ses ordres, il ne suffira pas de dire qu'il y a là une « nécessité morale » s'imposant à un être libre sans porter atteinte à sa liberté ; bref, que l'obligation est inexplicable. Il faudra recourir à une autre théorie kantienne, celle de l'inviolabilité de la personne morale. L'impératif pratique pourra se formuler ainsi : « Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, comme une fin, et que tu ne t'en serves jamais comme un moyen (1). » Si l'on nous demande enfin pourquoi la personne morale, le caractère d'homme, « l'humanité fin en soi », est absolument respectable et sacrée, il faut avouer pour le coup que nous n'aurons rien à répondre à ce dernier pourquoi. Une bête, dit Malebranche, est plus estimable qu'une pierre, et moins estimable qu'un homme, parce qu'il y a un

(1) Voy. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Barni, p. 69.

plus grand rapport de perfection de la bête à la pierre que de la pierre à la bête, et qu'il y a un moindre rapport de perfection entre la bête comparée à l'homme qu'entre l'homme comparé à la bête. Mais à moins de nous attribuer avec certains philosophes un « sens de la dignité », un sentiment immédiat de la perfection ou même la « vision en Dieu » de Malebranche, il faut bien reconnaître que ces *rapports de perfection* ne sont pas aussi faciles à définir et à formuler que les *rapports de grandeur*, objets des sciences mathématiques. Ce sont eux pourtant qui doivent régler notre estime et cette espèce d'amour que l'estime détermine : ce sont eux, en un mot, qui fixent nos devoirs de justice et de charité. A vrai dire, la personne humaine est à tel point respectable et sacrée que les exemples, faute d'une commune mesure, ne sont que des analogies très lointaines et nullement des preuves. Il faut se contenter de dire que chacun de nous acquiert une valeur morale infinie par cela seul qu'il est la loi morale vivante.

Il semble superflu d'ajouter aux deux caractères précédents, l'*universalité* qui implique l'*invariabilité* et l'*autorité* qui fonde l'*obligation*, deux autres caractères qui en dérivent évidemment, la *clarté* et la *possibilité :* il faut bien que la loi du devoir soit claire, puisqu'elle s'adresse à tous, aux ignorants, aussi bien qu'aux savants ; et il faut aussi qu'elle soit praticable, puisque ses ordres sont absolus et obligatoires pour tous les hommes. On sent assez que ces deux derniers caractères sont relatifs : la loi morale n'est jamais claire pour qui ne veut pas consentir à être attentif, à réfléchir ; elle n'est jamais praticable pour qui n'a pas le courage nécessaire pour développer l'énergie de sa volonté.

III

LA VERTU ET LES SANCTIONS.

La vertu selon les anciens. — Nous savons maintenant quels doivent être les caractères de la loi morale. Nous possédons par conséquent un criterium pour juger les systèmes. Mais cette discussion est loin d'épuiser l'analyse de la conscience

morale : la pratique habituelle et intentionnelle du bien produit chez l'agent moral une qualité particulière qu'on appelle la *vertu;* la loi morale resterait lettre morte si elle demeurait dans la région des abstractions, si la vertu et le vice n'avaient leurs *sanctions*, c'est-à-dire un ensemble de peines et de récompenses destinées à assurer l'accomplissement de la loi et à faire sentir son autorité souveraine à ceux-là même qui la violent.

La théorie des vertus telle que les anciens, et particulièrement Cicéron, héritier sur ce point des stoïciens, la présentaient était fort remarquable et avait l'avantage de renfermer en un résumé synthétique et lumineux toute la morale. Elle remonte jusqu'à Platon, qui avait distingué dans l'âme trois parties ayant chacune leur région et leur vertu propre. L'intelligence pure, la raison, avait son siège dans la tête et pour vertu la science ou *sagesse;* le désir d'ordre supérieur ou courageux résidait dans la poitrine et avait pour vertu le *courage* ou grandeur d'âme ; le désir inférieur (la concupiscence des scolastiques) siégeait dans le ventre et avait pour vertu propre la *tempérance*. Platon comparait l'homme à une pure intelligence ayant sous ses ordres un lion et une hydre, une hydre qu'il est nécessaire de satisfaire pour vivre et de dompter pour vivre heureux. Il faut, disait-il, se servir du lion pour dompter l'hydre. Il ajoutait que dans une âme bien réglée, c'est-à-dire où l'intelligence commande, où l'appétit obéit, règne l'accord parfait (le sage est un musicien) des trois parties de l'âme, et cet accord doit s'appeler la *justice* dans l'individu comme dans l'État. Seulement Platon absorbait finalement toutes les vertus dans la science ou sagesse et demeurait convaincu qu'il suffit de connaître clairement et évidemment le bien pour le pratiquer. Nul, disait-il, n'est méchant volontairement. Notre volonté ne peut vouloir qu'une chose, *notre bien :* prouvez-lui, et c'est l'œuvre même de la science, que notre bien est toujours et nécessairement *le bien*, et elle cessera à tout jamais de chercher son bien dans ce qui, en dernière analyse, est son mal. Moraliser, c'est éclairer. Dieu est impeccable et saint, parce que sa science est idéale et parfaite.

Sagesse, justice, courage, tempérance. — Cette dernière théorie soulève de graves discussions : contentons-nous en ce moment de remarquer qu'elle transporte dans le réel ce qui

est vrai seulement de l'idéal, c'est-à-dire de l'être parfait, impeccable et infaillible par cela seul qu'il est omniscient. La théorie des quatre vertus « cardinales » ne serait pas atteinte lors même qu'on refuserait de suivre Platon jusque dans ces régions sereines où l'exercice de la liberté n'est plus que l'élan sans obstacle d'une infaillible intelligence vers le vrai, et d'une impeccable volonté vers le bien. Cicéron, plus pratique et vraiment Romain, commence par déclarer que « tout le mérite de la vertu consiste dans l'action ».

La *sagesse* réside, dit-il, dans la « connaissance de la vérité ». Si le vrai, qui est aussi l'honnête, se manifestait aux yeux, « il inspirerait d'ineffables amours ». Mais dans ce penchant si naturel et si relevé qui nous porte au vrai, « il y a deux excès à éviter : l'un, c'est de croire comme vrai ce qui ne l'est pas, et d'y donner un assentiment irréfléchi ; l'autre, c'est de consacrer trop d'études et de travail à des questions obscures et difficiles, et qui ne sont pas nécessaires ».

La *justice*, que Cicéron étudie comme vertu sociale et non comme vertu à la fois individuelle et sociale à la manière de Platon, consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû. La première loi de la justice est de ne nuire à personne : mais ce précepte négatif doit être complété par un précepte positif : Il faut aider ses semblables autant qu'on le peut ; la justice se complète par la bienfaisance. Cicéron déclare qu'une extrême justice est une extrême injustice : aller jusqu'au bout de son droit et l'exiger en toute rigueur, c'est souvent dépasser son droit. On est injuste non seulement par les injustices que l'on commet soi-même, mais encore par celles qu'on laisse commettre, pouvant les empêcher.

Le *courage*, qu'on nomme encore force d'âme ou magnanimité, c'est, disaient les stoïciens, la vertu luttant pour l'équité. « En général, une âme forte et grande se reconnaît à deux marques principales : la première est le mépris des choses extérieures, fondé sur la persuasion que l'homme ne doit rien admirer, rien préférer, rien souhaiter que ce qui est beau et honnête, qu'il ne doit se laisser vaincre ni par son semblable, ni par la passion, ni par la fortune ; la seconde, c'est qu'animé de ces sentiments, on fasse des actions qui soient grandes, qui avant tout soient utiles, mais qui soient encore d'une exécution difficile, laborieuse, et pleines de ces périls qui menacent ou

la vie elle-même ou cette foule d'intérêts qui se rattachent à la vie. »

La *tempérance* est cette vertu qui comprend le respect de soi-même et des autres, qui modère et apaise les troubles de l'âme et fait que l'on garde en tout la mesure. Cette mesure, don heureux et ornement de la vie, c'est la bienséance, et comme dit Cicéron, le *décorum* qui est à l'âme ce que sont au corps la grâce et la beauté. Vertu qui n'a rien d'héroïque, à laquelle pourtant on reconnaît un homme libre et bien né et qui, autant que la justice elle-même, est le ciment des sociétés (1).

L'habitude et l'intention dans la vertu. — Cette belle théorie des vertus doit être conservée dans la morale, bien que les modernes, pour plus de précision, aient préféré diviser nos devoirs d'après leurs objets. Pour la compléter, il suffit d'emprunter aux anciens et notamment à Aristote la théorie des habitudes morales, et aux modernes, particulièrement à Kant, la théorie de l'intention ou de la bonne volonté.

Une hirondelle ne fait pas le printemps, disait Aristote. Un acte de vertu n'est pas non plus la vertu. Il y faut l'habitude, c'est-à-dire la disposition acquise à produire des actes conformes à la loi morale. Il semble d'abord que l'habitude, en diminuant l'effort, atténue le mérite. Il n'en est rien : l'habitude est précisément l'effort accumulé, la volonté créant l'homme intérieur. Les stoïciens avaient une si haute idée du rôle de l'habitude dans la vertu qu'ils soutenaient ces deux paradoxes qui ne sont que l'exagération d'une profonde vérité : ils disaient que le sage seul est libre, parce que seul il a maîtrisé ses puissances au point de leur faire produire aussi spontanément des actes de vertu que l'arbre produit naturellement son fruit; et ils ajoutaient que leur sage parfait est supérieur à Jupiter, parce que Jupiter est sage par nature, tandis que le sage parfait l'est devenu par l'effort persévérant de sa volonté.

Kant déclare que l'intention fait toute la moralité de l'action et qu'il n'y a au monde de réellement bien que la *bonne volonté*. Il va sans dire que le grand stoïcien des temps modernes n'entend par là ni que la fin justifie les moyens, ni qu'il suffise de diriger son intention vers un but louable ou héroïque pour

(1) Voy., sur les quatre vertus, Cicéron, *Des devoirs*, 1re partie, trad. E. Burnouf.

justifier toutes ses actions. Il veut dire qu'il faut obéir à la lo *par respect* pour la loi, et non pour un motif intéressé ou du moins qui n'a rien de moral. Telle vie très correcte, et en apparence très morale, est en réalité étrangère à la morale, non pas immorale sans doute, mais amorale.« Le concept du devoir exige donc objectivement de l'action, qu'elle soit conforme à la loi, et subjectivement de la maxime de l'action, que le respect de cette loi soit l'unique principe qui détermine la volonté. Et c'est là-dessus que repose la différence qui existe entre la conscience d'une action *conforme au devoir*, et celle d'une action faite *par devoir*, c'est-à-dire par respect pour la loi. La première, la *légalité*, serait possible, alors même que la volonté ne serait déterminée que par des penchants, mais la seconde, la *moralité*, qui seule donne aux actions une valeur morale, suppose nécessairement que l'action a été faite par devoir, c'est-à-dire uniquement en vue de la loi (1). »

Les sanctions de la loi morale. — Kant nous enseigne dans ce passage qu'il y a bien des manières d'obéir à la loi morale. Essayons de les analyser : 1° On peut d'abord n'obéir à une loi que par crainte des châtiments. C'est ainsi qu'on dresse un animal. On associe dans sa tête l'idée des coups et l'action dont on veut qu'il s'abstienne. Quand l'homme agit à la manière de l'animal, son action peut être conforme à la loi, il est évident qu'elle n'est pas moralement bonne. 2° Elle ne l'est pas davantage s'il n'a en vue que l'espoir d'une récompense. L'intention fixée sur la récompense à obtenir se détourne de la loi elle-même : la fin justifie les moyens pour qui ne poursuit qu'un motif intéressé. Kant ne veut même pas qu'on donne le nom de motifs à ces impulsions d'une sensibilité sans principes : ce sont proprement des *mobiles*. 3° La véritable obéissance à la loi doit donc s'entendre, non de la légalité ou conformité extérieure et comme machinale, mais de la moralité ou conformité fondée sur le seul principe du respect dû à la loi, de l'autorité reconnue dans la loi et de l'obligation que cette autorité constitue pour l'agent moral.

Est-ce à dire que le désintéressement doive être poussé si loin que toute idée de récompense et de punition doive rester

(1) Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Barni, p. 260.

rigoureusement étrangère à l'agent moral? Kant lui-même ne va pas jusque-là, puisqu'il déclare qu'une vie future, « postulat de la morale », est nécessaire pour rétablir l'identité de la vertu et du bonheur, si souvent dissociés dans la vie présente. Personne n'a jamais parlé du désintéressement de la vertu en termes plus admirables que cette femme dont parle Joinville, qui fit cette réponse à l'un des ambassadeurs que saint Louis, étant à Acre, avait envoyés au soudan de Damas : « Il trouva emmi la rue une femme fort ancienne qui portait en sa main dextre une écuelle pleine de feu et en la senestre une fiole pleine d'eau. Et frère Yves lui demanda ce qu'elle voulait faire de ces élémens si contraires. Et elle lui fit cette réponse : Que du feu elle voulait brûler Paradis et de l'eau éteindre Enfer, afin que jamais n'en fût plus. A quoi frère Yves lui demanda derechef ce qui l'émouvait de ce dire : Pour ce, fit-elle, que je ne veux mie que nul ne fasse jamais bien en ce monde pour en avoir Paradis en récompense, ni aussi que nul se garde de pécher pour la crainte du feu d'Enfer ; mais bien le doit-on faire pour l'entière et parfaite amour de Dieu (1). » Au lieu d'amour de Dieu, écrivez respect de la loi, vous aurez la doctrine de Kant. Mais pour éviter tout mysticisme et tout formalisme, c'est-à-dire toute exagération dans les termes et la solution du problème de la sanction morale, il suffit de remarquer qu'il y aurait paralogisme véritable à vouloir la loi sans vouloir en même temps ce que contient la loi, l'identité de la vertu et du bonheur : une loi qui dissocierait ces deux termes serait la loi d'un être de raison qui n'est pas l'homme, puisque l'homme a une tête et un cœur, qu'il est à la fois raison et sentiment.

Quelles sont donc les sanctions naturelles et sociales de la loi morale, en d'autres termes, quelles récompenses et quelles punitions résulte-t-il de son accomplissement et de sa violation?

1° La première sanction naturelle est celle de la conscience, c'est-à-dire la satisfaction du devoir accompli et le remords qui suit la faute. Si elle suffit, n'en cherchons pas d'autre. Mais suffit-elle? Nullement: le remords n'est presque jamais proportionné au crime ; il dépend de la sensibilité de chacun, et il y a, comme on dit, des consciences élastiques pour lesquelles

(1) Joinville, *Histoire de saint Louis.*

une faute grave est une peccadille et des consciences timorées et inquiètes qui voient leurs fautes avec des miroirs grossissants. De plus, le remords s'émousse par l'habitude du crime : on peut « à force de forfaits perdre tous ses remords », et dès lors il n'est jamais proportionné à la culpabilité de l'agent.

2° La deuxième sanction naturelle consiste dans les conséquences que nos vertus et nos vices entraînent à leur suite. Les excès amènent les maladies ; l'homme vicieux ne meurt pas, il se tue. Bentham, nous le verrons, a même fondé sur cette observation toute une « arithmétique morale » : il s'engage à prouver, par une simple opération d'arithmétique, que la tempérance vaut mieux que l'ivrognerie. On ne le nie pas, mais il n'est pas bien difficile de rencontrer des ivrognes qui se portent bien, et tel a ruiné à jamais sa santé par une faute d'un instant. On nous dit que la nature est un créancier exigeant, mais qui sait attendre : elle prend note exactement de toutes nos infractions aux lois et, un beau jour, nous présente son compte avec des intérêts usuraires et composés. Ce n'est exact qu'à demi : la nature ne venge avec cette sévérité que la violation des lois *naturelles* et se désintéresse de la *moralité* et de l'*intention*.

3° Quant à la société, elle punit, mais ne récompense pas. Et que punit-elle ? A vrai dire, elle ne punit même pas, elle se défend, et par suite les vertus et les vices la laissent assez indifférente ; ce qu'elle considère exclusivement, ce sont les infractions à ses propres lois, dont beaucoup n'ont avec la morale qu'un rapport très lointain. Le contrebandier est pour la société un coupable s'il se laisse prendre ; le mauvais fils, l'ami infidèle et traître à son ami n'encourent pas le moindre risque de tomber sous « la vindicte des lois ». Les pires fautes privées échappent à la sanction sociale, du moins à celle qui s'exerce sous la forme de lois et dans nos tribunaux. Les lois elles-mêmes sont un filet qui laisse passer les habiles : ils les tournent pour prouver qu'ils les respectent et se font un jeu d'écrire les contrats les plus illicites sur les marges du code. Qui ne sait d'ailleurs que le code pénal a son histoire et ses variations ? Tel eût été mis à la torture il y a un siècle, qui est acquitté par la cour d'assises aux applaudissements de l'assistance.

4° Dira-t-on que l'opinion publique achève ce que les lois ébauchent ? Ce serait un singulier optimisme : un tribunal est

composé d'hommes préparés à leur rôle et qui ont étudié la cause qu'ils vont juger ; le tribunal de l'opinion est généralement formé de badauds qui prononcent d'après l'ombre d'une apparence et jugent sur un code à eux qui est bien le plus arbitraire et le plus variable des codes. On en impose à l'opinion et, si on ne l'achète pas, on l'éblouit. Les vertus les plus pures, celles qui se cachent, la laissent indifférente ; les vices les plus criants, ceux qui s'étalent avec cynisme ou se couvrent d'un vernis d'élégance, sont amnistiés, admirés.

Quand Platon nous dépeint la méchanceté et la justice idéales, il ajoute que le méchant sera triomphant, adulé, porté au pinacle ; le juste « fouetté, torturé, jeté aux fers, les yeux brûlés, finalement mis en croix (1) ». Platon ne prétend pas que ce renversement soit la règle générale, mais il ne dit pas non plus que c'est l'exception. A cette lamentable banqueroute de la vie il n'y a que deux explications possibles : celle de Schopenhauer demandant au démon créateur : « Comment as-tu osé interrompre le repos sacré du néant, pour faire surgir une telle masse de malheurs et d'angoisses ? (2) » et celle de Platon creusant l'antinomie présente de la vertu et du bonheur pour y découvrir une harmonie future et écrivant sur l'immortalité de l'âme son immortel *Phédon*. Et Voltaire, un grand douteur pourtant, conclut comme Platon : « Il y a un Dieu rémunérateur et vengeur. »

(1) Platon, *République*, liv. II.
(2) Schopenhauer, *Pensées et fragments*, traduits par J. Bourdeau, p. 77.

CHAPITRE III

LES CAUSES DE NOS ACTIONS
LA LIBERTÉ MORALE

I. Le déterminisme de nos actions. — Fatalité, spontanéité, liberté. — Les instincts et les habitudes. — Les inclinations et les passions. — L'hérédité et l'imitation.

II. La liberté morale. — Différents sens du mot liberté. — Volonté et désir. — Circonstances de l'acte volontaire : 1° Conception d'un but : 2° Délibération ; 3° Détermination ; 4° Exécution. — Le libre arbitre. — Arguments déterministes de théologiens et de métaphysiciens. — Arguments déterministes de psychologues et de savants. — Le mécanisme intellectuel de la liberté.

III. Formation de la personnalité. — L'individualité et la personnalité morale. — Variations de la personnalité.— Le tempérament et le caractère. — L'idéal moral.

I

LE DÉTERMINISME DE NOS ACTIONS.

Fatalité, spontanéité, liberté. — La loi morale n'est pas un objet de stérile contemplation. Il faut qu'elle sorte des régions abstraites de la pensée et règle notre activité. L'activité n'est pas une simple faculté, c'est l'essence même de l'âme. Et cette activité prend des formes infiniment variées : elle devient un organisme d'impulsions dont les unes sont naturelles, les autres acquises, et qui toutes ensemble constituent la matière de la moralité, dont la loi est la forme. N'agissons-nous pas tantôt sous l'action des instincts et des habitudes, tantôt sous l'impulsion des inclinations et des passions, tantôt par des dispositions héritées ou subies qui font de nous une sorte de résultante de nos ancêtres et de création de la vie collective ? Avant d'étudier la part de la liberté dans nos actions, il faut reconnaître la part de la fatalité ou du déterminisme.

Il est même digne de remarque qu'une croyance trop absolue à la toute-puissance de la liberté aurait des conséquences désastreuses pour la moralité même, dont pourtant la liberté est l'âme. On s'endormirait dans une quiétude dangereuse, sûr au réveil de pouvoir, par une sorte de coup d'État psychologique, briser les mille liens dont l'habitude et la passion avaient garrotté notre sécurité trompeuse. On se croirait assez fort pour dire comme Auguste : « Je suis maître de moi comme de l'univers ! » A coup sûr, cette maîtrise de soi ne s'acquiert que par des luttes et des déchirements. Le déterminisme de l'univers étend son empire jusqu'à notre vie intime : toute la morale pourrait tenir en un seul mot, *s'affranchir*, mais pour se libérer il faut d'abord se sentir enchaîné, puis démêler avec soin les liens dont la nature et la société ont formé les nœuds compliqués.

Notre activité se manifeste sous trois formes essentielles. Elle est *fatale* quand elle entre en jeu sans notre concours et ne peut être suspendue ou dirigée par aucun effort de volonté. Tel l'homme qui se noie se cramponne instinctivement à son sauveur au risque de le noyer avec lui. Elle est *spontanée* quand elle entre en jeu sans nous et même malgré nous, mais se laisse diriger ou surprendre par l'effort de la volonté. Nous sommes libres de consentir ou de ne pas consentir, mais nous ne sommes pas libres de sentir ou de ne pas sentir ; nous subissons nos inclinations et nos passions, nous sommes les jouets de nos instincts et de nos habitudes, aussi longtemps du moins que nous n'avons pas appris à les vaincre ou à les détourner sur d'autres objets. Enfin l'activité est *libre* quand nous nous déterminons sans y être contraints ni par une force extérieure, ni par une force intérieure : cette force intérieure qui nous détermine quelquefois sans que nous nous en rendions compte est l'influence des *motifs*, raisons d'agir fournies par l'intelligence qui nous propose un but à atteindre et des moyens à choisir, et des *mobiles*, impulsions qui résultent des mouvements de notre sensibilité. Ainsi le devoir est un motif, le plaisir est un mobile.

Figurez-vous un cavalier sur son cheval. Trois cas peuvent se présenter : le cheval prend le mors aux dents et le cavalier est impuissant à le maîtriser, c'est l'image de l'activité fatale ; le cheval s'élance en avant sans en avoir reçu l'ordre, mais le

cavalier le dirige ou l'arrête à son gré, c'est l'image de l'activité spontanée ; enfin le cheval obéit docilement au mors et à l'éperon, et se laisse si bien guider qu'il semble ne faire qu'un avec la volonté qui le dirige, c'est l'image de l'activité libre.

Les instincts et les habitudes. — Il n'est pas douteux que les trois quarts de nos actions ne résultent des instincts innés et des habitudes acquises. L'instinct est une stimulation intérieure qui porte l'animal à des actes nécessaires à sa conservation et à celle de son espèce. Bien qu'il s'observe surtout chez l'animal où il est moins que chez l'homme mélangé d'intelligence, il joue cependant un grand rôle dans notre vie. Ni l'homme, ni l'animal ne subsisteraient sans l'instinct de conservation et l'instinct de reproduction. Si vous êtes menacé par un faux pas de perdre l'équilibre, un brusque mouvement ramène la perpendiculaire qui passe par votre centre de gravité dans le « parallélogramme de sustentation ». Avez-vous songé à cette loi de mécanique? Pas le moins du monde, mais vous l'appliquez instinctivement. Qu'on vous menace, fût-ce par plaisanterie, d'un coup sur l'œil, vous fermez instinctivement la paupière pour le protéger. Encore est-ce trop dire que vous agissez ainsi *pour* garder votre équilibre ou *pour* vous protéger : l'ignorance du but est le premier caractère de l'instinct. Il faut ajouter qu'il est uniforme et invariable. Il caractérise l'espèce beaucoup plus que l'individu : tous les castors bâtissent de même leurs digues et toutes les abeilles font leurs alvéoles hexagonaux. L'instinct n'est pas susceptible de progrès, tandis que l'intelligence, « faite pour l'infinité », se développe constamment. A parler rigoureusement, on n'instruit même pas l'animal, on le dresse : « Qui verra seulement, dit Bossuet, que les animaux n'ont rien inventé depuis l'origine du monde, et qui considérera d'ailleurs tant d'inventions, tant d'arts et tant de machines, par lesquelles la nature humaine a changé la face de la terre, verra aisément par là combien il y a de grossièreté d'un côté et de génie de l'autre (1). »

Ce qui caractérise l'instinct au point de vue moral, c'est que les actes qu'il produit ne nous sont point imputables. Considérons ce que les physiologistes appellent une *action réflexe*. Une

(1) Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. V, § VII.

impression se produit sur l'organe, se propage jusqu'à la moelle et, dans une cellule nerveuse qui, avec le nerf afférent et le nerf efférent, constitue l'*arc réflexe*, se transforme en un mouvement qui se propage du centre à la périphérie et se manifeste par une contraction musculaire. L'acte réflexe est donc la transformation d'une impression *afférente* en un mouvement *efférent*, ou, si l'on veut, la transformation de la *sensibilité* en *motricité*. Comment pourrions-nous être responsables d'une telle transformation qui s'accomplit à notre insu et mécaniquement ? A beaucoup d'égards, l'instinct n'est qu'un système combiné d'actions réflexes. Quelques instincts ne sont peut-être que des *habitudes héréditaires :* dans ce cas encore, elles remontent à une volonté qui n'est pas la nôtre et dont nous ne sommes pas responsables. Reconnaissons toutefois qu'en disant d'un homme qu'il a de « mauvais instincts », on pense expliquer, mais on ne prétend pas justifier les actes pervers qui résultent de ces instincts. Il a plus de difficultés et plus de mérite qu'un autre à être vertueux, voilà tout : la raison et la liberté nous sont précisément données pour éliminer de notre être, autant qu'il est possible, la fatalité tyrannique des instincts.

Quant à l'*habitude*, on pourrait dire qu'elle est un instinct acquis, comme l'instinct ressemble à une habitude innée. C'est une tendance à répéter certains actes, qui s'accroît et se fortifie par leur répétition même. Nous savons déjà qu'elle émousse la sensibilité et fortifie l'intelligence, mais il faut donner à cette loi une formule plus générale : l'habitude émousse en nous tout ce qui est passif et fortifie au contraire tout ce qui est actif. Le caractère de fatalité des actes que nous accomplissons sous l'influence des habitudes invétérées, ne doit pas donner le change aux moralistes : nous demeurons en réalité responsables de ces actes, responsables de nos habitudes, dans la mesure du moins où elles sont nées et se sont fortifiées par l'initiative ou par la connivence de notre volonté. La main n'est plus maîtresse de la pierre qu'elle a lancée, mais il dépendait de nous de la lancer. L'habitude, dit-on communément, est une seconde nature, mais cette seconde nature est à beaucoup d'égards notre création. « C'est, à la vérité, dit Montaigne, une violente et traistresse maistresse d'eschole que la coustume. Elle establit en nous, peu à peu, à la desrobée, le pied de son auctorité : mais, par ce doulx et humble commencement, l'agent rassis et

planté avec l'ayde du temps, elle nous descouvre tantost un furieux et tyrannique visage contre lequel nous n'avons plus la liberté de haulser seulement les yeulx (1). »

Le moraliste toutefois ne doit pas médire de l'habitude, puisqu'elle est l'âme même de la vertu, qu'on pourrait définir, avec Aristote, l'habitude du bien. Sans elle, sans cette disposition qui naît dès le premier acte de vertu accompli et se fortifie par les actes suivants, la pratique du devoir exigerait des efforts toujours égaux, toujours renouvelés, qui dépasseraient nos forces. L'habitude, pourrait-on dire, c'est de la volonté économisée, de l'effort accumulé. Bien loin qu'elle diminue le mérite, elle en est la vraie mesure : l'homme vraiment vertueux est celui qui produit des actes de vertu comme l'oiseau chante, comme la plante donne sa fleur, sans effort actuel, parce que les efforts antérieurs ont dressé son corps et discipliné son âme. Et la raison s'indignerait à tort de ce que le préjugé et l'habitude conduisent les choses humaines, puisque pour les conduire elle doit devenir elle-même un préjugé et une habitude.

Les inclinations et les passions. — Les instincts varient d'une espèce à une autre, les habitudes d'un individu à un autre individu. Instincts et habitudes supposent dans les êtres qui en sont doués des *inclinations naturelles* qui font que certains objets leur agréent, que d'autres objets les repoussent et leur déplaisent. Bien loin d'expliquer les inclinations par le plaisir et la douleur, c'est par elles qu'il faut expliquer la douleur et le plaisir. Si nous n'avions pas primitivement des tendances définies de notre activité, nous serions impassibles et indifférents: le plaisir n'est en effet que l'inclination satisfaite, comme la douleur est l'inclination contrariée. Le nom que Comte donne aux inclinations est donc très juste : ce sont des « moteurs affectifs ». Le plaisir, qui est, comme l'a dit Aristote, le « complément de l'acte », s'ajoute ultérieurement à l'inclination pour la renforcer, mais primitivement il en naît et en dérive.

Toutes nos inclinations sont *égoïstes* ou *altruistes*, mais dans la réalité l'égoïsme ou amour de soi, et l'altruisme ou amour d'autrui, sont constamment mélangés à doses souvent très iné-

(1) Montaigne, *Essais*, liv. I, chap. XXII.

gales : il y a, comme l'a vu Spencer, une foule de sentiments « égo-altruistes ». Remarquons une fois pour toutes, que dans cette analyse toute psychologique, il ne faut pas donner au mot égoïsme l'acception défavorable qu'il reçoit chez les moralistes. Par exemple, quand La Rochefoucauld déclare que toutes les vertus se perdent dans l'amour-propre comme les fleuves dans la mer, cet amour-propre est l'égoïsme déréglé, c'est-à-dire exclusif. En réalité, l'égoïsme est aussi légitime que l'altruisme, et même on ne concevrait pas qu'un être qui ne s'aimerait pas lui-même, pût aimer autrui : aimer les autres comme soi-même, ne pas faire à autrui le mal qu'on ne voudrait pas recevoir d'autrui, sont des principes éternellement vrais, parce qu'ils satisfont à la fois la psychologie et la morale.

On a classé de bien des manières les inclinations ; elles prennent même différents noms : on les appelle *appétits* et *besoins* quand elles se rapportent au corps, *penchants* et *sentiments* quand elles ont plus particulièrement pour objet les choses de l'âme, et *affections* quand elles s'adressent aux personnes, mais ces dénominations n'ont rien de rigoureux scientifiquement. Il est clair pourtant que la faim et la soif sont des appétits qui résultent de nos besoins et qu'on ne pourrait les appeler ni des sentiments ni des affections. Les besoins ont pour caractère bien tranché la *périodicité*, c'est-à-dire qu'ils renaissent après avoir été satisfaits selon une loi régulière. Il est clair aussi qu'un sentiment diffère d'une sensation quand ce ne serait qu'à cause du fait bien connu de la *localisation* des sensations : je localise la douleur dans le doigt coupé, je ne localise nulle part le chagrin que j'éprouve de la mort d'un ami. De même encore, bien que l'amour de mes semblables soit un sentiment et un penchant naturel, j'emploierai de préférence le mot affection pour désigner le sentiment qui unit le fils à sa mère, l'ami à son ami.

Auguste Comte a analysé supérieurement ce qu'il appelle « le cœur », ou l'ensemble des inclinations, « des impulsions », par opposition à la tête ou à l'esprit. Il distingue d'abord l'égoïsme et l'altruisme et reconnaît sept impulsions personnelles constituant l'égoïsme et trois impulsions sociales caractérisant l'altruisme. L'œuvre de la morale est, selon lui, de faire prédominer ceux-ci sur les premiers, et conséquemment l'humanité

sur l'animalité, bref, de vivre pour autrui. Voici le tableau qu'il obtient (1) :

LE CŒUR : MOTEURS AFFECTIFS OU IMPULSIONS.				
Égoïsme... Sept inclinations personnelles..	Intérêt...	Instincts de conservation.....	de l'individu ou de l'espèce..	*instinct nutritif.* (1)
				instinct sexuel. (2)
				instinct maternel. (3)
		Instincts de perfectionnement.....	par destruction ou *instinct militaire.* (4)	
			par construction ou *instinct industriel.* (5)	
	Ambition.	Temporelle, ou orgueil, *besoin de domination.* (6)		
		Spirituelle, ou vanité, *besoin d'approbation.* (7)		
Altruisme. Trois inclinations sociales.....	Spéciales.	*Attachement* (c'est-à-dire *amitié, amour*). (8)		
		Vénération (c'est-à-dire *respect, admiration*). (9)		
	Générales.	*Bonté*, ou amour universel, *sympathie, humanité.* (10)		

Il semble que Comte n ait su où classer les impulsions (à la fois égoïstes par la satisfaction qu'elles nous causent et altruistes par leur caractère désintéressé), qui sont plus particulièrement esthétiques et indirectement intellectuelles, car jouir du beau, c'est déjà le connaître et le comprendre. La doctrine de Comte sur les inclinations n'est pas sans danger car il professe que l'esprit doit se subordonner au cœur, que notre destinée est, comme il dit, « d'agir par affection et de penser pour agir ». Il déplore la « longue insurrection moderne » de l'esprit contre le cœur. Il y a dans cette conception une part de vérité : c'est que l'idée pure resterait un stérile objet de contemplation si elle n'était animée en quelque sorte par le cœur ; c'est que les *motifs* eux-mêmes, pour avoir prise sur notre volonté, doivent se transformer en *mobiles ;* c'est que, quoi qu'en dise Kant, il faut obéir à la loi non seulement par *respect*, mais aussi par *amour* pour la loi. L'esprit règne, mais le cœur gouverne.

Les *passions* ne sont pas autre chose que les inclinations portées à un haut degré de véhémence et prenant par là même un caractère tyrannique et exclusif. C'est surtout parce qu'elles sont exclusives que les passions peuvent devenir immorales et dangereuses. En apparence, elles augmentent l'intensité de la vie intérieure ; en réalité, elles la mutilent et nous déforment. Il ne faut pourtant pas les condamner et les proscrire, mais

(1) Aug. Comte, *Système de politique positive.* Introd. fondamentale, chap. III.

bien les utiliser et les régler : Un vaisseau sans voiles et sans vapeur serait submergé par la première tempête. Un homme qui s'amputerait de toutes les passions, agirait comme ce philosophe scythe qui taillait ses arbres au point de ne leur laisser que le tronc. C'est ôter à nos cœurs, comme dit La Fontaine, « le principal ressort ». La passion n'est pas nécessairement une « perturbation » ou une « maladie » de l'âme. Pourtant les moralistes ont raison de se défier des passions, puisque, engendrées le plus souvent par une imagination déréglée, fortifiées par la réflexion qui ne sait plus se déprendre d'elles et se fixer sur un autre objet, enracinées irrémédiablement par la puissance de l'habitude, elles tendent toujours à détruire l'harmonie intérieure et à réduire à néant la puissance de la volonté. Distinguons donc avec soin les passions basses ou *déprimantes*, comme l'ivrognerie, la luxure, et les passions élevées ou *développantes*, comme l'amour de la patrie ou l'amour du beau. S'il y a des passions nobles, de saintes passions, il n'y en a pas toutefois qui soient absolument inoffensives et sans danger : tel aime l'humanité et jette ses enfants à l'hôpital, tel consacre à la science tout son génie et tout son cœur, et néglige d'humbles devoirs rigoureusement obligatoires ; l'amour de la patrie devient chauvinisme, le sentiment religieux intolérance et fanatisme. C'est surtout en matière de passions que le mot de saint Augustin se vérifie : L'abus du meilleur est le pire des abus.

L'hérédité et l'imitation. — Une grande part d'influence sur nos actions doit être attribuée à l'*hérédité*. Les ascendants transmettent certaines dispositions à leurs descendants et se perpétuent en eux. L'hérédité soit *directe*, c'est-à-dire du père et de la mère aux enfants, soit *indirecte*, c'est-à-dire s'étendant aux collatéraux, soit *atavique*, c'est-à-dire sautant par-dessus une ou plusieurs générations pour se manifester chez les petits-fils ou les arrière-petits-fils, est une loi fondée sur des statistiques rigoureuses. On en exagère cependant singulièrement les effets quand on en déduit la négation de la responsabilité et qu'on prétend démontrer qu'il y a des *criminels-nés*, un *type criminel* qui est la reproduction parmi nous d'un ancêtre sauvage qu'on dépeint comme une véritable bête féroce. Voici, résumés d'après Lombroso, quels seraient les caractères physiques de

ces hommes voués au crime par une effrayante prédestination : « Les caractères anthropologiques les plus importants et vraiment distinctifs seraient : le prognathisme (proéminence des mâchoires), des cheveux abondants et crépus, la barbe rare, la peau souvent brune et bistrée, l'oxycéphalie (la tête pointue), l'obliquité des yeux, la petitesse du crâne, le développement des mâchoires et des os malaires, le front fuyant, les oreilles volumineuses et en anse, l'analogie entre les deux sexes, la faiblesse musculaire. Ce sont là autant de signes qui, ajoutés aux résultats des autopsies, rapprochent le criminel européen de l'homme préhistorique et du Mongol (1). » Cette nouvelle forme de la *prédestination* n'est plus acceptée par une science mieux renseignée que celle de Lombroso.

Non moins puissante que l'hérédité sur la conduite de l'homme est la *solidarité sociale*. Nous ne sommes jamais bons ou mauvais pour nous seuls, parce que chaque individu reçoit le contre-coup du milieu moral où il vit. Il y a une sorte de *contagion morale* qui, par la loi d'imitation et de diffusion, propage jusqu'aux extrémités les ébranlements qui se produisent au centre : on peut dire du corps social ce qu'Hippocrate disait du corps humain : Tout y est conspirant, tout y est sympathique. Qu'un crime soit publié par les journaux avec des détails sensationnels, voilà dix mille lecteurs dont l'imagination est fortement ébranlée, voilà un lecteur d'imagination malade qui subit le *vertige mental* et, par imitation machinale, reproduit le crime jusque dans ses détails. On s'extasie devant les miracles de la suggestion hypnotique, mais c'est un miracle de tous les jours et de chaque instant. L'homme est un automate que l'imagination imitative met en branle. Nul ne sait jusqu'où s'étendent les conséquences de ses paroles et de ses actions.

Accumulant toutes ces influences des instincts et des habitudes, des inclinations et des passions, de l'hérédité et de l'exemple, de la race et du milieu, le déterminisme matérialiste conclut ainsi par la plume de Moleschott : « Ainsi l'homme est la résultante de ses aïeux, de sa nourrice, du lieu, du moment, de l'air et du temps, du son, de la lumière, de son régime et de ses vêtements ; sa volonté est la conséquence nécessaire de toutes ces causes ; elle est liée à une loi de la nature que nous recon-

(1) Dr Lacassagne, *Revue scientifique*, 1881, t. I, p. 683.

naissons dans sa manifestation, comme la planète à sa marche et la plante au sol sur lequel elle croît (1). » C'est un fait pourtant que l'homme ne se croit pas lié moralement à une fatalité extérieure comme la pierre qui tombe est liée à la gravitation; c'est un fait qu'il croit, à tort ou à raison, ne pas vivre d'une vie simplement végétative comme la plante qui pousse. Ce fait est-il une vérité ou l'universelle illusion? C'est ce qu'il nous reste à examiner, après avoir fait, sans réticence et sans atténuation, une large part au déterminisme. N'avons-nous pas, par devers nous, quelque pouvoir d'initiative, une force directrice ou modificatrice capable de rompre çà et là le réseau de l'universel déterminisme? Ne sommes-nous pas une volonté, et cette volonté n'est-elle pas libre? Si on le nie, ce n'est pas nous qui vivons, c'est la nature qui vit en nous, et nous devons nous incliner devant sa toute-puissance.

II

LA LIBERTÉ MORALE.

Différents sens du mot liberté. — Demandons-nous d'abord ce qu'il faut entendre par la liberté morale requise pour fonder à la fois le droit et le devoir, le mérite et le démérite, en un mot la responsabilité. — Je suis libre quand je ne suis pas enchaîné. Le prisonnier dans son cachot n'est pas libre. Ce n'est pas assurément de cette liberté physique qu'il s'agit ici, autrement on pourrait appeler libres et l'animal qui suit son instinct et la plante qui se développe spontanément. La liberté morale n'est donc ni la simple absence de contrainte ni la simple spontanéité. — Peut-être est-elle le pouvoir de se déterminer sans motifs, ou, comme disent les philosophes, la *liberté d'indifférence?* Il n'en est rien : nul ne pourrait prouver que l'homme se détermine quelquefois sans motifs : je me lève pour me promener et je pars du pied gauche, je dois payer un objet que je viens d'acheter et je prends dans ma bourse une pièce de cinq francs parmi plusieurs autres, cela se fait assu-

(1) Moleschott, *La circulation et la vie*, t. II, p. 189.

rément sans motifs conscients et raisonnés, mais non peut-être sans motifs inconscients qui me déterminent absolument à mon insu. Au surplus, la liberté d'indifférence, si elle existait, ne serait, comme l'a dit Descartes, que « le plus bas degré de la liberté », puisqu'elle ne s'exercerait que dans des cas indifférents et où il importe assez peu que je sois libre ou non. La liberté d'indifférence est symbolisée par « l'âne de Buridan » qui meurt de faim et de soif entre un seau d'eau et une botte de foin, parce qu'il n'a pas plus de motif pour boire que pour manger, attendu que sa faim égale sa soif ! — Un peuple libre, a dit M. Thiers, est celui qui délibère avant d'agir, et il en est de même d'un homme libre. N'entendez donc pas le mot liberté comme s'il s'agissait d'un pouvoir à deux tranchants s'exerçant arbitrairement et par caprice. C'est tout le contraire : je ne me sens jamais plus libre que lorsque j'ai pleine conscience des motifs qui me déterminent ou plutôt d'après lesquels je me détermine. La plus haute liberté est aussi la plus lumineuse raison. Faire consister le libre arbitre ou dans l'absence de contrainte, ou dans l'indifférence aux motifs, c'est en faire un néant ou une chimère. Pour savoir si nous sommes libres, il faut donc au préalable analyser l'acte volontaire et la délibération qui le précède et le prépare.

Volonté et désir. — Avant tout, il faut distinguer le *désir* du *vouloir*. Le désir ne délibère pas, il s'élance vers son objet, il jaillit de notre être spontanément, s'avive, meurt et s'éteint sans que nous y soyons pour rien. A notre époque, l'homme veut faiblement, mais il désire immensément. Le désir est donc une impulsion, un élan aveugle et non délibéré, un entraînement et non un effort. Je puis désirer l'impossible, je ne puis pas le vouloir : je désire, par exemple, vivre toujours ; ce serait un véritable abus de langage que de dire que je le veux. Volonté énergique ou simple velléité, le vouloir est toujours un effort vers un but que mon intelligence conçoit et dont la réalisation me semble possible. Si l'on doutait de la profonde différence qui sépare le désir du vouloir, on n'aurait qu'à rentrer en soi-même et à se demander s'il n'y a pas une force interne qui réfrène les désirs, qui les combat. Si elle les combat, elle en diffère. La lutte des désirs entre eux n'offre rien de comparable à cette lutte de la volonté contre le désir. Deux

désirs se neutralisent ou coexistent, mais quelle que soit l'alternative, je suis le théâtre, je ne suis pas l'agent. Moralement parlant, je sens au fond de mon cœur que le désir le plus passionné n'équivaut pas à la plus chancelante de mes velléités : celle-ci est quelque chose de moi-même, un commencement d'effort, celui-là est quelque chose d'autre que moi-même qui m'ébranle et m'entraîne, qui tend finalement à me faire sortir de moi-même et à m'absorber dans son objet.

L'hypnotisme, qu'il est de mode d'invoquer contre la puissance de la volonté, va précisément nous donner une sorte de criterium de distinction. Voici un opérateur et son sujet. L'opérateur crée dans le sujet en état de somnambulisme provoqué une tendance ou un désir qui se réalisent comme d'eux-mêmes. C'est la suggestion à brève ou à longue échéance. L'un subit, l'autre agit ; l'un désire, l'autre veut ; l'un est responsable, l'autre irresponsable. Supposez que j'identifie désir et volonté, comment distinguerai-je l'agent du patient, l'opérateur du sujet? Est-ce vraiment chez l'un et chez l'autre le même état d'âme? Alors que l'on déclare que ces deux mots *j'ordonne* et *j'obéis* ont absolument le même sens. L'opérateur dira-t-il, en parlant du sujet, qu'il le fait *vouloir?* Quel non-sens! On provoque un désir, on ne pourrait créer une volonté qu'en se transformant soi-même en autrui. Il ne faudrait plus dire suggestion, mais possession, et le magnétiseur serait un dieu ou un démon. La volonté est impénétrable et incommunicable, parce qu'elle est notre essence même : je veux, donc je suis.

On comprend dès lors sa haute et capitale importance. Que l'on compare les deux définitions que voici : « La volonté, dit Herzen, est la conscience du motif *déterminant* combiné avec celle de l'image de l'acte ou de la série d'actes qui doivent s'exécuter en raison même de la *victoire* du motif prédominant. En d'autres termes, elle est seulement la perception de la *tendance* à agir (1). » Il est évident que si cette définition est vraie, je ne suis qu'un sujet hypnotique qui a pour magnétiseur le hasard des images ou la rencontre des objets. « Le vouloir, dit Maine de Biran, est un acte simple, pur et instantané de l'âme, en qui ou par qui cette force intelligente et active se manifeste au dehors et à elle-même intérieurement (2). » Si cette définition est

(1) Herzen, *Physiologie de la volonté*, p. 127.
(2) Maine de Biran, *Anthropologie*, p. 48.

exacte, je reconquiers ma « dignité de causalité », je suis par rapport à mes actions une cause analogue au « premier moteur » d'Aristote, bref, je suis un homme et non plus un sujet. La question se pose donc ainsi : Dois-je dire dans un mode impersonnel qu'*il veut* dans mon cerveau sans que j'y sois pour rien, ou bien, comme toute l'humanité a eu jusqu'ici l'invariable habitude de le faire, que purement et simplement *je veux*?

Circonstances de l'acte volontaire. — A parler rigoureusement, l'acte volontaire, c'est-à-dire le vouloir, le *je veux* ne s'analyse pas, puisqu'il est, comme dit Maine de Biran, un acte simple, pur et instantané. Mais il est très important de le dégager des circonstances qui le précèdent, l'accompagnent et le suivent. La plupart des objections élevées contre le libre arbitre n'ont d'autre origine qu'une fausse analyse de la volonté. Supposez qu'on place la liberté dans la délibération qui précède la volition ou dans l'exécution qui la suit : dans le premier cas, je ne suis pas plus libre qu'un syllogisme ; dans le second cas, ma liberté dépend du bon état de mes organes et la paralysie la suspend ou la détruit.

1° Avant tout, vouloir c'est vouloir quelque chose. Toute volition, c'est-à-dire tout acte particulier de volonté, suppose donc la *conception d'un but* à atteindre, une fin à réaliser. C'est même de l'exercice de notre volonté que nous vient l'idée de cause finale en même temps que celle de cause efficiente. Expliquons cette double origine. Dans le monde extérieur je ne perçois aucune cause véritable, mais seulement des successions de faits ; ainsi une bille en frappe une autre et lui communique du mouvement, mais je ne vois pas le mouvement passer de la première bille dans la seconde et je n'aperçois rigoureusement qu'une succession de deux mouvements. Au contraire, quand j'agis sur mon propre corps pour produire un mouvement volontaire, je perçois bien d'abord une succession, un mouvement succédant à ma volonté de mouvoir, mais je perçois aussi le lien causal, l'*effort musculaire* qui unit, à l'effet mouvement, la cause volonté. L'effort est, répétons-le, le type de la cause efficiente : je conçois la volonté comme causalité efficiente. C'est elle aussi qui me révèle l'idée de cause finale que je transporte ensuite par analogie aux êtres autres que moi. Je me propose un but et vers ce but convergent tous mes efforts : c'est ce but qui les

suscite psychologiquement, comme l'idée de *fin* éveille logiquement l'idée des moyens que la fin implique. On peut dire que la cause finale est la raison d'agir de la cause efficiente, puisqu'elle coordonne les efforts qui, sans elle, seraient incohérents, désordonnés et par suite impuissants. Qui veut la fin veut les moyens, est une vérité de bon sens qui a une signification profonde : il suffit, par exemple, que je veuille un mouvement pour qu'aussitôt des profondeurs de mon organisme surgissent les mouvements élémentaires nécessaires à son accomplissement. A vrai dire, ceux-ci ne sont pas expressément voulus, mais ils le sont d'une manière confuse : en tout cas, ils résultent de mon vouloir principal. — On conçoit dès maintenant que la volonté peut se proposer toute une hiérarchie de fins, telle que chacune d'elles, fin par rapport à celles qui sont au-dessous, ne soit que moyen par rapport à celles qui sont au-dessus. Le grand problème de la morale est donc celui de la fin suprême de nos actions ou, comme disaient les anciens, la question du *souverain bien*. Non que la fin justifie les moyens, ni même qu'elle les détermine absolument; la fin choisie et fixée, il reste à la volonté de choisir les moyens que lui propose l'intelligence, et ce choix n'est jamais, si l'on peut dire, la carte forcée.

2° C'est surtout dans le choix des moyens qu'intervient la *délibération*, c'est-à-dire l'examen réfléchi des motifs et des mobiles. La lutte des passions n'est que fluctuation, tiraillement en sens contraires. Ce n'est pas sous cette forme qu'il faut entendre la délibération qui précède la décision : elle s'achève, comme un syllogisme, par une conclusion. Ce qui la rend difficile et quelquefois tragique, ce qui suscite souvent « une tempête sous un crâne », c'est l'extrême différence des motifs comme le devoir et des mobiles comme le plaisir : il n'y a pas, semble-t-il, de commune mesure. Le mobile peut être tantôt d'un ordre supérieur au motif purement intellectuel, par exemple quand ce mobile s'appelle l'honneur, tantôt d'un ordre inférieur et inavouable, par exemple quand il n'est autre chose que la passion brutale. Nous finissons pourtant dans la pratique par trouver une commune mesure : pour cela nous suivons, même sans la connaître, la doctrine d'Adam Smith et nous nous référons à un *spectateur impartial* et impassible à qui nous demandons son avis. — Une idée pure peut-elle agir efficacement sur la volonté? Un motif, pour devenir efficace, ne doit-il pas

nécessairement se transformer en mobile? Graves questions, insolubles peut-être. Kant a beau dire que nous devons obéir à la loi *par respect* pour la loi et sans aucun mobile intéressé. Il en vient, comme inévitable conséquence de sa définition, à se demander si un acte de pure vertu, c'est-à-dire sans aucun retour sur soi, aucune préoccupation du moi, a jamais été accompli sur la terre. C'est dans l'ordre des actions la même difficulté théorique qui se présente dans l'ordre de la spéculation : un acte de pure raison absolument dégagé des sens et de l'imagination, une idée rigoureusement immatérielle et sans image, n'est pas possible davantage. Nous ne sommes ni anges ni bêtes : tuer le désir pour fortifier la volonté est une entreprise chimérique et contradictoire ; la volonté doit orienter les désirs, les faire converger idéalement vers un but supérieur et se bien garder de les détruire. Un gouvernail ne suffit pas pour naviguer : il y faut la force du vent ou de la vapeur. — On voit que ce n'est pas dans la délibération qu'il faut placer la liberté. Et pourtant déjà elle commence son œuvre : la volonté, comme l'a si bien vu Pascal, est un des principaux organes de la *créance*, et partant un ressort important de la délibération qui précède l'action ; non qu'elle forme la *créance*, ajoute avec raison l'auteur des *Pensées*, mais parce que les choses sont vraies ou fausses selon la face par où on les regarde. « La volonté, qui se plaît plus à l'une qu'à l'autre, détourne l'esprit de considérer les qualités de celle qu'elle n'aime pas à voir ; et ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime, et ainsi il en juge par ce qu'il en voit (1). »

3° A la délibération succède comme conclusion pratique la *détermination*, la résolution active et efficace. Se déterminer, se résoudre, ce n'est pas décider spéculativement qu'il vaut mieux agir que s'abstenir, accomplir telle action plutôt que telle autre, c'est se porter de soi-même à l'action par l'effort. Qu'avant d'agir, je prenne conseil de personnes en qui j'ai confiance, c'est l'image de la délibération : elle se fonde sur la confiance que je place en mon intelligence et en ma raison. Mais je sens bien que celui qui délibérerait toujours au lieu d'agir serait un fou ; je me sens né pour l'action. Si la lumière parfaite n'a pas éclairé mon esprit, je passe outre et j'agis selon ma conscience, c'est-à-dire d'après

(1) Pascal, *Pensées*, éd. Havet, art. III, § 10.

l'avis qui me semble le plus vraisemblable et le plus sûr. La pratique ne souffre souvent, comme dit Descartes, aucun délai : s'abstenir, c'est encore une manière d'agir, car dans les cas d'abstention ou de suspension de notre jugement, les circonstances agissent pour nous et nous sommes entraînés et débordés. Un caractère viril ne se laisse pas garrotter de scrupules qui naissent les uns des autres : il agit pour le mieux et s'approprie le précepte : Fais ce que dois, advienne que pourra. On ne saurait trop, par ce temps de caractères indécis et énervés, recommander la maxime de Descartes : « Être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées (1). » Il faut, ajoute-t-il, imiter le voyageur égaré dans une forêt : il ne tourne pas de tous côtés, ce qui serait un sûr moyen de s'égarer davantage ; il choisit du mieux qu'il peut une direction qu'il suit sans la changer, « car, par ce moyen, s'il ne va justement où il désire, il arrivera au moins à la fin quelque part où vraisemblablement il sera mieux que dans le milieu d'une forêt. » C'est l'action bien souvent qui éclaire et dissipe les vains scrupules. — On voit clairement que la détermination est distincte de la délibération : celle-ci serait bien souvent interminable et stérile ; celle-là est un acte précis, une résolution féconde qui marque le passage de la spéculation à l'action. Descartes ajoute avec un admirable bon sens : « Et ceci fut capable dès lors de me délivrer de tous les repentirs et les remords qui ont coutume d'agiter les consciences de ces esprits faibles et chancelants qui se laissent aller inconstamment à pratiquer comme bonnes les choses qu'ils jugent après être mauvaises. » C'est dans ce sens que la maxime cartésienne est vraie : Il suffit de bien juger pour bien faire et de juger le mieux possible pour agir aussi tout de son mieux. C'est dans ce sens que l'intention doit être réputée pour le fait et qu'on peut se consoler de n'avoir pas la science parfaite des conséquences de ses actes en se répétant le vers de Corneille : « Faisons notre devoir et laissons faire aux dieux. » Nous sommes enfin arrivés à ce qu'on appelle « le for intérieur », le siège de la liberté, car qui pourrait me contraindre à vouloir et à me résoudre ? Descartes

(1) Descartes, *Discours de la méthode*, 3e partie.

encore nous dit avec raison que « la volonté ne consistant que dans une seule chose et comme dans un indivisible, il semble que sa nature est telle qu'on ne lui saurait rien ôter sans la détruire ».

4° Ce qui succède à la détermination, c'est l'action, l'*exécution*. Mais l'exécution de l'acte délibéré et voulu ne dépend pas toujours de moi. Mon action peut être empêchée par des obstacles invincibles. Je puis être, par exemple, frappé de paralysie au moment où je me dispose à l'exécuter. Elle n'est pas pour cela mutilée et incomplète : elle reste entière comme *bonne intention*. Je ne parle pas, bien entendu, de ces bonnes intentions dont on dit communément que l'enfer est pavé, ni de ces velléités inconsistantes qui ne sont que la caricature de l'effort volontaire, mais d'une intention très ferme et très arrêtée, d'une volonté constante qui est comme une création intérieure et une conversion de toute l'âme vers le bien. Celle-là n'est jamais stérile et inféconde : réalisée dans l'âme, elle ne cherche dans le monde extérieur que son symbole et sa manifestation. Les stoïciens disaient que l'homme vertueux travaille son âme comme le charpentier travaille le bois, comme le cordonnier travaille le cuir : énergique comparaison qui marque bien que le vouloir est avant tout l'acte qui s'empare des puissances de l'âme et les oriente vers un but qui ne peut être manqué. Vouloir, c'est se concentrer en soi; désirer, c'est se dissoudre hors de soi dans les choses. Par le vouloir seul, l'âme peut demeurer d'accord avec elle-même et cet accord fait la dignité de la vie. Qui juge l'homme d'après le hasard des résultats le juge mal. La conscience individuelle rectifie ce jugement et, fort heureusement, se trouve finalement contrôlée et justifiée par la conscience de l'humanité qui n'est pas une adoratrice du succès et ne dit pas : Malheur aux vaincus! Une volonté forte et persévérante est d'ailleurs bien rarement vaincue : elle demeure, quoi qu'on dise, l'ouvrière de sa destinée.

Le libre arbitre. — Si l'on a bien compris l'étude précédente sur la nature de la volonté, on ne demandera pas une démonstration logique de la liberté. Une liberté qui se démontrerait ne serait pas la liberté. En effet, démontrer, c'est rattacher par un lien logique de nécessité une conséquence à son principe. Par conséquent, une liberté démontrée, une

liberté nécessairement dépendante de prémisses posées, ce serait une contradiction dans les termes. Quelle contradiction plus manifeste que celle-ci : Je vais vous prouver qu'il existe en vous un pouvoir que j'appelle liberté parce qu'il est essentiellement *dépendant* d'autre chose que lui-même, et qu'il se déduit comme conséquence *nécessaire* d'autre chose que lui-même ! « Ainsi un homme qui n'a pas l'esprit gâté, dit Bossuet, n'a pas besoin qu'on lui prouve son franc arbitre, car il le sent ; et il ne sent pas plus clairement qu'il voit, ou qu'il oit, ou qu'il raisonne, qu'il se sent capable de délibérer ou de choisir (1). » Et la liberté ne se définit pas plus qu'elle ne se démontre. C'est en effet le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit, et ce rapport, unique en son espèce, ne peut être connu, comme l'effort moteur, que dans un acte concret qui ne se renouvelle jamais identique à lui-même. Nous en avons le « sentiment vif interne » au moment où il a lieu : le souvenir de ce sentiment intérieur est la seule démonstration qu'on puisse invoquer, en prenant le mot démonstration dans le sens des anatomistes qui font, disent-ils, une démonstration du cerveau quand ils en mettent sous nos yeux la structure et les fonctions.

On dit : Les exhortations, les menaces, les prières, les promesses, les contrats sont autant de preuves de la liberté. Nullement : ce ne sont que des témoignages de notre croyance à notre liberté et à celle d'autrui. Encore ces témoignages pourraient-ils s'interpréter autrement : Si je vous exhorte, ou si je vous menace, c'est moins peut-être parce que je crois à votre libre arbitre que parce que je crois à votre intelligence. Je ne prie pas un torrent qui va tout submerger, une bête féroce qui s'élance sur sa proie, parce que ma prière ne serait pas comprise et dès lors n'aurait aucun effet, mais je vous supplie parce que j'espère détourner le cours de vos idées et rompre ainsi indirectement l'effort de votre volonté. C'est un fait que le genre humain croit au libre arbitre, mais c'est un fait aussi que pendant des millions d'années il a cru à la rotation du soleil autour de la terre. C'est peut-être une universelle illusion. Il faut toujours en revenir au témoignage direct de la conscience individuelle. Les langues, qui toutes ont des mots pour désigner ce qui est libre et ce qui est fatal, pour distinguer la vertu et le

(1) Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. I, § XVIII

vice, ne sont pas des preuves, mais des témoins. Le témoignage unanime montre simplement que je suis d'accord sur ce point avec mes semblables, mais il y a quelque chose d'irrationnel à demander à mes semblables si je suis libre.

La preuve morale qui consiste à faire de la liberté le *postulat* de l'obligation est assurément beaucoup plus forte en apparence. Tu dois agir ainsi, dit Kant, donc tu le peux, donc tu es libre : le devoir implique le pouvoir. Mais à quoi sert ce renversement de l'ordre naturel des idées? Si je n'ai pas confiance dans ma conscience en tant qu'elle me révèle mon pouvoir, quelle confiance puis-je lui accorder en tant qu'elle me révèle mon devoir? C'est justement parce que je me crois libre que je m'affirme responsable. D'une loi abstraite je ne déduirai jamais que la liberté d'une abstraction : je serai libre dans l'idéal (ou, comme dit Kant, dans le *noumène*), et nécessité dans la réalité, dans les phénomènes de ma vie de tous les jours. Cette liberté « intemporelle » que Kant fait descendre du ciel sur la terre pour les besoins de la moralité, par une sorte d'incantation magique, qui me prouve que c'est bien *ma* liberté? Et d'ailleurs si elle est intemporelle, c'est-à-dire si c'est par un acte antérieur au temps ou plutôt hors du temps que je me suis fait bon ou mauvais, je n'ai plus à y revenir; mon destin est fixé à jamais; je puis être responsable de mon bon ou de mon mauvais choix, de la totalité de mes actes, je ne suis plus responsable de chacun de mes actes en particulier. On dira que je renouvelle à chaque instant mon libre choix, qu'un acte intemporel n'est pas un acte initial, mais bien un acte qui a lieu actuellement, une sorte de création continuée de ma vie morale. Soit; mais que gagne-t-on à cette laborieuse déduction? Les anciens philosophes ont fait de la question du libre arbitre un « labyrinthe » : ne nous y laissons pas enfermer à notre tour. Discutons les objections, mais ne commençons pas par faire de l'obscurité autour de cette affirmation si claire : Je déclare que je suis libre.

Vous prétendez le contraire; pesons donc la valeur de vos objections. Et d'abord accordez-moi, je n'en réclame pas davantage pour le moment, que je ne suis pas un *aliéné :* je m'affirme libre avec toute l'humanité; j'emploie un mot qui existe dans toutes les langues. Vous m'accordez ainsi implicitement que j'ai l'*idée* et le *désir* de la liberté, puisque vous espérez m'ôter mon erreur et qu'assurément vous croyez aussi à la réalité de mon

idée et de mon désir, ne fussent-ils, à vos yeux, que de simples illusions d'optique interne et le rêve d'un homme éveillé.

Arguments déterministes de théologiens et de métaphysiciens. — Voici d'abord les théologiens : La preuve que vous n'êtes pas libres, disent quelques-uns, c'est que Dieu, qui a la prescience, l'omniscience, connaît d'avance vos actions ; elles sont en quelque sorte écrites sur le livre du destin ; voudriez-vous changer le livre du destin, et faire mentir la prescience divine ? Pauvre objection pour avoir défrayé tant de polémiques ! Est-ce que ce n'est pas la connaissance de nous-mêmes qui nous élève à la connaissance de Dieu, et comment dès lors pourriez-vous combattre les conclusions de la psychologie avec celles de la théologie ? D'autres répondent : Dieu ne *prévoit* pas, il *voit ;* tout est pour lui dans un éternel présent ; dès lors il peut connaître mes actes sans les nécessiter, parce qu'il les connaît toujours *actuellement.*

Les métaphysiciens qui nient le libre arbitre procèdent exactement comme les théologiens : ils partent d'une conception non plus de Dieu seulement, mais de l'ensemble des choses et particulièrement de l'homme, qui exclut la liberté, et tout leur raisonnement consiste à dire : la preuve que la liberté n'existe pas, c'est que mon système est vrai. Ainsi procède Spinoza : tout se déroule mathématiquement ; les attributs sortent de la substance comme un théorème des principes ; les modes dérivent des attributs comme un corollaire d'un théorème ; l'âme de l'homme est un fragment de la pensée divine, son corps un fragment de l'étendue divine ; donc il n'y a pas de place dans cet immense engrenage pour le moindre acte de liberté, et ceux qui croient à leur liberté, je ne puis que les plaindre, dit Spinoza, ils rêvent tout éveillés ! Leur illusion vient de ce qu'ils ont conscience de leurs déterminations et n'ont pas conscience des motifs qui les déterminent. Comme si notre conviction d'être libres décroissait à mesure que nous ignorons davantage pourquoi nous agissons ! Comme si un monde tout géométrique était le seul que nous puissions concevoir ! Spinoza fut un sage, a-t-on dit, enivré de Dieu. On pourrait dire tout aussi exactement que ce fut un géomètre ivre d'abstractions et qui met à Dieu et à l'homme de la géométrie à la place du cœur.

A vrai dire, le danger à notre époque n'est pas dans les doctrines des théologiens ou dans les spéculations des métaphysiciens. On cite Spinoza, mais on ne le lit guère ; quant aux antiques controverses sur la prescience divine, on ne les lit pas et on ne les cite plus. Les adversaires contemporains du libre arbitre sont des psychologues ou des savants.

Arguments déterministes de psychologues et de savants. — Les psychologues démontent parfois la machine humaine comme les horlogers démontent une montre : les uns et les autres commencent par arrêter le mouvement, mais si l'horloger trouve toujours finalement le grand ressort, le psychologue se croit souvent assez habile pour s'en passer. L'âme est une balance, dit-il ; les motifs sont des poids ; de même que la balance incline toujours du côté des poids les plus lourds, de même la volonté penche toujours dans le sens des motifs les plus forts. Très bien, mais qu'appelez-vous motifs les plus forts ? Sont-ils étiquetés et rapportés d'avance à un étalon primitif ? Y a-t-il des contrôleurs des motifs comme il y a des contrôleurs des poids et mesures ? Non : alors vous en jugez après coup ; vous appelez le plus fort, le motif qui me détermine, et toute votre analyse revient à ce bel argument : le motif qui me détermine me détermine. C'est incontestable. Mais ne voyez-vous pas que mes motifs à beaucoup d'égards c'est moi-même : je leur contère leur force déterminante ; j'arrive à faire prédominer le devoir sur le plaisir, alors qu'au début le plaisir l'emportait sur le devoir. Bien plus, j'invoque des motifs nouveaux auxquels je n'avais pas encore pensé : je les jette, selon votre très fausse comparaison, sur le plateau de la balance. Fausse en effet ; car comment assimiler à un instrument inerte, rigide et dont toute la justesse dérive de cette inertie et de cette rigidité mêmes, l'âme qui est active, l'homme qui est, selon le mot de Montaigne, « ondoyant et divers » ? Je me détermine *d'après* des motifs, voilà la part de vérité que renferme cette théorie ; je suis déterminé *par* des motifs, voilà l'erreur. On croirait que les motifs tombent du ciel : la vérité c'est qu'ils naissent de mon propre fonds, évoluent, se multiplient, disparaissent, acquièrent de nouvelles forces, et que tout cela, c'est ma vie intérieure, dont je suis après tout le principal agent.

Les savants invoquent contre la liberté humaine le grand principe de la permanence de la force et le procédé scientifique des statistiques. Essayons de comprendre la portée de leurs objections.

La quantité de force est constante dans le monde. Or, la liberté, si elle était réelle, consisterait à jeter dans la circulation universelle une nouvelle quantité de force qui troublerait tous les calculs des savants. On ne peut s'empêcher de trouver un caractère assez puéril à cette objection scientifique. D'abord le principe lui-même est un postulat : il est indémontrable et c'est chose cruelle que de sacrifier la conscience à la science, la liberté à une formule. Acceptons-le pourtant sans réserve. Est-ce que les savants ne distinguent pas la force *potentielle* de la force *actuelle*, la seconde étant par exemple la chute d'eau qui fait en ce moment tourner le moulin, la première la force emmagasinée dans la pierre qui couronne la plus haute pyramide d'Égypte, force qui représente le travail nécessaire pour la hisser au sommet et que sa chute subite pourrait restituer ? Connaissez-vous, même approximativement, la quantité de force actuelle et potentielle qui constitue à un moment donné la circulation universelle ? Nullement ; dès lors la liberté, énergie potentielle, en devenant une énergie actuelle, c'est-à-dire en passant de la puissance à l'acte, ne troublera pas plus vos équations que vos spéculations. Le poids d'une idée, l'énergie d'une résolution, cela échappe à toutes les balances. — Il y a même, disent certains savants, des cas d'indétermination où une force théoriquement égale à zéro peut engager un mobile dans une direction ou dans une autre direction en respectant absolument les conditions géométriques posées. L'art de la nature consisterait à rendre possible la liberté en préparant ces cas indéterminés, ces « points de bifurcation ». Mais si la science peut ainsi guérir les blessures qu'elle fait et nous donner même un symbole qui nous fera mieux comprendre la possibilité du libre arbitre, il faut néanmoins opposer une fin de non-recevoir à l'objection.

Nous admettons le principe de la conservation et de la transformation des forces physiques, mais nous trouvons subitement, en pénétrant dans le monde de la conscience, un hiatus infranchissable, une profonde solution de continuité, une nature créée par-dessus la nature ambiante : ni mes pensées, ni mes déterminations ne dérivent mécaniquement de mouvements

antérieurs; vous avez le droit d'affirmer le parallélisme, mais non l'identité essentielle du physique et du moral; du moment que vous formulez cette affirmation d'identité, vous voilà de savant passé métaphysicien; à cette frontière, votre autorité de savant expire absolument. Vous êtes mathématicien, et vous ne vous croyez pas pour cela expert dans les choses du cœur et dans les choses de l'art; vous ne vous targuez de votre science ni contre le peintre ni contre le musicien, et vous avez bien raison, car vous seriez fort mal reçu et on vous renverrait certainement à vos mathématiques. — Le grand sophisme contemporain est un mélange du sophisme d'*autorité* et du sophisme de *confusion :* Parce que vous êtes un grand seigneur, disait Figaro, vous vous croyez un grand génie; parce que vous faites autorité dans une science spéciale, vous vous croyez en droit de décider à tort et à travers dans les autres sciences. Assurément, il n'est pas impossible d'allier des qualités très diverses à un degré éminent, surtout si elles ne sont ni incompatibles ni contradictoires. Ce qui est toujours regrettable, c'est de transporter indûment dans une science l'autorité qu'on s'est légitimement acquise dans une autre science. Ah ! si vous m'entendiez jouer du violon, disait Ingres, à ceux qui louaient sa peinture.

Ainsi, quand on oppose triomphalement les prévisions de la statistique aux partisans du libre arbitre, on prouve qu'on n'a pas compris le premier mot de la question. L'objection vaudrait à peine contre ceux qui définiraient le libre arbitre en disant que l'acte libre est celui qu'on ne saurait prévoir même quand on en connaît d'avance toutes les conditions; ou bien encore celui qui n'est pas nécessairement déterminé par sa cause. Mais ce n'est pas là l'idée que nous nous faisons de l'acte libre : plus il est libre, mieux on peut le prévoir (1). Le caprice, l'arbitraire ne sont point pour nous la liberté, mais ses pires ennemis. L'acte libre n'est pas sans cause, quoique aucune cause extérieure n'en puisse rendre compte d'une manière adéquate. Ma liberté, c'est moi-même : vous m'expulsez du monde physique, et j'y consens de grand cœur, mais me poursuivre au delà de vos frontières naturelles, c'est commettre un véritable attentat. Extrêmement prudent et circonspect dans ses formules, le savant dit, non pas les *corps s'attirent*, mais *tout se passe comme*

(1) Voy. *Méthode des sciences morales : Les statistiques*, p. 166.

si les corps s'attiraient dans l'espace en raison directe de leur masse, en raison inverse du carré de leurs distances. Faisons-lui cette concession qui nous coûte peu : *tout se passe dans le monde physique* comme si la liberté morale n'existait pas. A coup sûr, c'est trop dire : le génie des savants a opéré une véritable « redistribution » de la force dans le monde physique et changé la face de l'univers. Quant aux statisticiens, ils ne nient l'initiative individuelle de la liberté que du bout des lèvres, puisqu'ils prennent tant de soin d'en annuler les effets en les contre-balançant par la loi des grands nombres. Mis à l'épreuve et pour ainsi dire au pied du mur, le savant conviendra que ce sont ses méthodes qui l'obligent à traiter la liberté comme une *quantité négligeable*, et qu'au fond il se conduit comme les autres hommes, avec la conviction qu'il est libre. Tout se passe donc dans la science comme si la liberté n'existait pas, et le savant en tant que savant peut prendre la licence de railler la liberté et de vanter l'hypothèse fataliste. Il n'oublie qu'une chose, à savoir que l'humanité n'est pas destinée à vivre dans ces abstractions, que nous ne sommes pas des équations, des théorèmes qui marchent; et que le moraliste qui traiterait la liberté de quantité négligeable et envelopperait son indifférence dans l'hypothèse fataliste, ruinerait la conscience sans servir la science.

On le voit, toutes les objections ou plutôt les arguties élevées contre la liberté ont une cause unique : une sorte de rétrécissement d'esprit et de myopie morale produits par ce qu'Auguste Comte appelait les *spécialités dispersives*. Le théologien invoque son dieu créé à son image ; le métaphysicien, son système, lit de Procuste de la réalité ; le psychologue, une mécanique de l'âme démontée comme un jouet d'enfant ; le savant, les conditions théoriques des sciences inférieures où la moralité n'a que faire, où la liberté serait un meuble inutile ; le statisticien, son infaillibilité qu'il croit indiscutable : tous argumentent fort bien, mais la liberté, dont le fond est raison, ne saurait être atteinte par ces raisonnements. Leur base est trop étroite et ils ont tous le défaut d'être simplement *analogiques*, supposant invariablement cette prémisse des plus discutables : Le monde moral doit être conçu par analogie avec le monde physique, l'activité par analogie avec la passiveté et l'inertie.

Le mécanisme intellectuel de la liberté. — Leur excuse est d'abord qu'on ne fait pas généralement sa part légitime au déterminisme ; ensuite que la liberté même, pouvoir dynamique interne, se crée une sorte de mécanisme intellectuel qui en facilite l'exercice, mais qui est bien propre, si l'on n'y prête une profonde attention, à donner le change sur sa vraie nature. Essayons de décrire ce mécanisme par lequel se réalisent en actes les idées et les images.

Penser, c'est se retenir de parler, disent les psychologues. D'une manière plus générale, toute idée tend non seulement à s'exprimer par la parole, mais à se réaliser dans des mouvements : penser, c'est se retenir d'agir, c'est suspendre constamment une action constamment commençante. Qui ne connaît la puissance fascinatrice des images vives ? Elles nous entraînent pour ainsi dire à l'action. Notre pouvoir d'arrêt ou « d'inhibition » les maintient dans de justes limites, mais lors même que nous ne nous laissons pas entraîner, notre physionomie trahit en quelque sorte la vibration intérieure et, pour un observateur exercé, manifeste la tension de la machine. On connaît le cas de Campanella en prison qui, pour pénétrer la pensée de ses juges, s'efforçait de prendre leur attitude et de reproduire jusqu'à leurs jeux de physionomie : telle est la correspondance du physique et du moral, qu'on peut dire qu'une pensée devient toujours mouvement organique, et un mouvement organique toujours pensée. Chevreul l'a démontré dans un ouvrage très curieux sur le pendule explorateur et les tables tournantes : les tables tournent parce qu'on les fait tourner inconsciemment par une pression dont on ne se rend pas compte, la pression d'une idée, pourrait-on dire ; le pendule qu'on tient à la main suit, au bout de son fil, le contour de la circonférence tracée sur le plancher, obéissant à l'impulsion d'un désir inconscient. Bref, toute idée tend à se réaliser organiquement.

Mais toutes nos idées ne peuvent pas se réaliser également ; il y a entre elles une sorte de lutte pour la vie. L'animal a peu d'idées : l'oiseau, fasciné par l'image du nid, construit son nid, et n'ayant pour ainsi dire que cette image en tête, il ne construira jamais que des nids, comme le castor ne construira jamais que des digues. Il n'en est pas de même de l'homme : à une idée ou à une image qui l'obsède, il peut, grâce à sa fécondité intellectuelle, susciter un obstacle, une autre idée qui efface

la première, une autre image qui enraye l'hallucination commençante. Au déterminisme naturel va succéder ainsi un déterminisme acquis et progressif qui est en grande partie l'œuvre de notre liberté. Voulez-vous qu'un homme soit de plus en plus maître de lui, rendez son esprit fécond, instruisez-le, éclairez-le ; qu'il ait un grand choix d'idées et d'images antagonistes à opposer aux impulsions et aux entraînements du déterminisme primitif. Qu'il puisse varier ses desseins, se proposer des fins de plus en plus élevées, évoquer de puissants motifs et des mobiles irrésistibles : il n'est pas encore libre, mais il se fait libre. Le voilà capable d'enrayer la réalisation d'une idée ou de la laisser s'accomplir : aux actes instinctifs succèdent des actes libres, et libres justement parce que nous favorisons leur réalisation et non parce que, par un pouvoir mystérieux, nous les réaliserions d'emblée, sans intermédiaires, par cette formule créatrice : Que le monde soit ! Dira-t-on que ce n'est là qu'un déterminisme supérieur, créé en nous par la société, qui nous donne une bonne éducation et nous fournit amplement de motifs favorables à ses fins ? Non, le « psittacisme » est toujours stérile : il n'y a de fécond que l'idée que notre esprit a vraiment épousée. Seulement la puissance de la liberté est en proportion directe de la fécondité intellectuelle : à la base, liberté c'est tout simplement réflexion ; au sommet, la liberté, comme l'avait vu Platon, s'identifie avec la science. Nul n'est libre, s'il n'est capable de réfléchir, c'est-à-dire de s'abstraire lui-même des idées qu'il pose en face de lui comme causes finales à réaliser ; nul n'est libre, s'il n'est capable de susciter en lui-même beaucoup d'idées morales, autant qu'il peut surgir en lui d'impulsions immorales. La liberté est l'art d'harmoniser les puissances de l'âme, en les faisant converger habituellement dans le sens de certaines idées directrices.

Tel est le mécanisme que se crée à elle-même la liberté. Platon a raison de dire que nul n'est méchant *volontairement ;* les méchants ne savent ce qu'ils font ; ils ne possèdent pas la science du bien, car s'ils la possédaient, ils verraient avec une parfaite clarté que *leur* bien qu'ils poursuivent se confond avec *le* bien moral. Ils se trompent donc : ils ne possèdent pas l'idée suprême du bien, devant laquelle tous les fantômes décevants s'évanouissent. Voilà deux mille ans qu'on oppose à Platon les vers d'Ovide : Je ne fais pas le meilleur que je vois et que j'approuve,

et je fais le pire que je hais. Platon assurément eût souscrit à cette vérité de sens commun et d'observation courante. Il n'ignorait pas que nous prenons souvent, pour parler comme Leibniz, la paille des termes pour le grain des choses, et que dans beaucoup d'esprits la science du bien, vain psittacisme, s'attache à la lettre qui tue et néglige l'esprit qui vivifie. Mais c'est justement la vraie science, la science sincère et partant efficace, qu'il voulait réhabiliter : il eût donc maintenu sa haute et fière doctrine dont les principales maximes sont que la vertu est identique à la vraie science, qu'il suffit d'éclairer l'homme pour l'améliorer, de l'instruire solidement pour le moraliser, et qu'en dernière analyse toute faute de la volonté est une erreur de l'intelligence, tout vicè, une ignorance digne de pitié plus que de colère. Même chez le croyant, qui est à beaucoup d'égards un *voyant*, le *credo* est comme une intelligence toute faite et une science toute formulée, une sorte de raison traditionnelle et communiquée, une contemplation du vrai par la foi : Pauline convertie ne dit pas seulement « je crois », mais « je sais » et « je vois ».

De nos jours, on prend trop souvent l'habitude de faire appel à l'instinct du bien, aux puissances obscures de l'âme, au mysticisme inconscient qui végète à l'ombre. Ce *moralisme* qui subordonne la volonté à l'intelligence, la raison théorique à la raison pratique, comme s'il était bon de donner la primauté à l'une ou l'autre de nos facultés essentielles, n'est pas favorable à la vraie morale, qui ne doit pas vivre d'inconnaissable, mais se développer autant que possible en pleine lumière. Il a sa cause dans un grave abus de langage qui nous a fait donner ce beau nom de *savant* ou de *sage* aussi bien au minéralogiste qui catalogue des échantillons minéraux qu'au philosophe qui médite sur la destinée humaine. Élargissons, élevons la science : nous nous apercevrons qu'elle est après tout le plus ferme appui de la morale et que s'il est vrai, comme le dit le héros de Rabelais, que « science sans conscience n'est que ruine de l'âme », il est encore bien plus vrai de soutenir, avec Platon, que la science sans la conscience n'est qu'une science incomplète, mutilée, une pseudo-science aveugle et présomptueuse, qui ignore jusqu'à son ignorance. Vaine et sotte réfutation que celle qui consiste à demander en quoi la science des quatre opérations de l'arithmétique ou la connaissance de quelques vérités de la

chimie peut améliorer la conduite et servir la moralité : c'est toujours la même confusion des « spécialités dispersives » et de la vraie science, dont ces fragments ne sont que d'imperceptibles échantillons. Cette science inférieure est un instrument à deux tranchants, puissant pour le mal autant que pour le bien ; mais la science telle que la concevait déjà Aristote embrasse la série des êtres qui s'échelonnent dans la nature et dont chacun résume ceux qui sont au-dessous de lui, prépare ceux qui sont au-dessus : elle donne à tous leur vraie place, parce qu'elle connaît leur vraie nature et ne souffre pas que l'homme, dont l'acte propre est la raison, aspire à descendre.

Il faut conclure sur la liberté morale par le mot de Pascal : « Travaillons donc à bien penser. » La liberté commence par la réflexion sur soi, premier degré d'affranchissement ; elle s'achève par la raison, sorte de réflexion de l'espèce humaine sur l'ensemble des choses ; et la raison, source des idées générales et généreuses, devient, dans une âme philosophique, amour et charité. « L'on a ôté mal à propos, dit Pascal, le nom de raison à l'amour, et on les a opposés sans un bon fondement, car l'amour et la raison n'est qu'une même chose (1). »

III

FORMATION DE LA PERSONNALITÉ.

L'individualité et la personnalité morale. — Dès le premier acte de réflexion (et par conséquent de liberté), commence en nous la personnalité morale. Jouffroy décrit supérieurement la formation de la personne humaine : « C'est le même fait, dit-il, qui constitue la *personnalité* dans un être, et qui imprime à ses capacités naturelles le caractère de *facultés*. Ce fait est la *liberté* ou, si l'on aime mieux, le *pouvoir personnel* ; car il importe peu de quel nom on appelle cette capacité suprême qui donne aux êtres qui en sont doués le privilège de disposer d'eux-mêmes. Aussi toutes ces choses croissent et décroissent ensemble. Plus le pouvoir autonome est parfait dans

(1) Pascal, *Discours sur les passions de l'amour*, éd. Havet, p. 259.

un être, plus aussi cet être est une *personne*, plus, en même temps, ses capacités sont des *facultés*. Ainsi, parce que nous avons sur nous-mêmes, ou, ce qui revient au même, sur les pouvoirs naturels qui sont en nous, un empire plus grand que les animaux, nous sommes bien plus qu'eux des *personnes*, et bien plus que les leurs nos capacités sont des *facultés*. Plus un homme a d'empire sur soi, et régit puissamment ses diverses facultés, plus, par cela même, il est *homme*, moins il est *chose;* plus aussi ses capacités naturelles sont à lui et méritent le nom de *facultés*. L'homme se rapproche des choses quand il délaisse cet empire qu'il dépend de lui de prendre, quand, au lieu de s'approprier ses facultés, il les abandonne à leur propre mouvement, et reste paresseusement endormi au milieu d'un mécanisme dont il lui a été donné de gouverner tous les ressorts (1). » Aussi l'individualité se compose de tous les accidents particuliers qui distinguent un homme d'un autre, nationalité, âge, taille, physionomie, tempérament, etc.; la personnalité est essentiellement un pouvoir de direction, la mainmise de la volonté sur les capacités naturelles et les instruments organiques qu'elle est appelée à régir et à gouverner. La personnalité, ce n'est pas le corps propre, c'est le *moi*.

Toujours est-il que la perception du corps propre, sans cesse présent à la conscience par les impressions vitales confusément senties, se mêle constamment à la conscience du moi. En faut-il conclure avec M. Taine « qu'en fait de matériaux positifs, je ne trouve, pour constituer mon être, que mes événements et mes états, futurs, présents, passés », et qu'en conséquence je ne suis « qu'une série d'événements et d'états successifs, sensations, images, idées, perceptions, souvenirs, prévisions, émotions, désirs, volitions, liés entre eux, provoqués par certains changements de mon corps et des autres corps, et provoquant certains changements de mon corps et des autres corps (2) » ? S'il en était ainsi, comment pourrait naître en nous ce sentiment de notre *unité* et de notre *identité* qui ne nous quitte jamais, en dépit des changements amenés par l'âge et la maladie? Si je ne suis que la trame ou la succession des phénomènes qui se passent en moi, quelle aberration de dire qu'ils se passent en *moi* et qu'ils sont *miens!* Cette

(1) Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, p. 248.
(2) Taine, *De l'intelligence*, 1re éd., p. 207.

attribution à ma personne, c'est-à-dire à l'être permanent et identique que l'on désigne par le mot *je* ou *moi*, au principe actif et directeur qui se révèle dans l'effort et dans le vouloir, lors même qu'elle serait une illusion métaphysique, resterait une nécessité psychologique. M. Taine croit l'expliquer par un adverbe : C'est le *dedans*, dit-il, qui s'oppose au *dehors*, mais si ce *dedans* n'est qu'une capacité vide, vous ne faites que transporter en psychologie l'explication de ce mauvais plaisant qui définissait un canon : Un trou autour duquel on a mis du bronze. Le *dehors*, c'est l'individualité, le corps avec ses organes ; le *dedans*, c'est l'effort, le vouloir, la liberté, quelque chose de très réel, quoique invisible, qui dispose du corps et le fait obéir, qui s'empare des faits internes et les oriente vers une direction qu'il choisit par sa raison et qu'il maintient par son énergie.

Variations de la personnalité. — Mais, dira-t-on, cette personnalité prétendue une et identique varie et se dédouble, donc ce n'est qu'une illusion d'optique interne. Il faut s'entendre : que dans la suggestion hypnotique le même sujet croie revêtir des personnalités successives et opposées et devenir par suggestion successivement une chèvre, une petite fille, un prêtre, un général, tout ce qu'on voudra (1) ; que le docteur Azam nous décrive une certaine Félida qui vit successivement deux vies alternantes où elle manifeste des caractères fort différents ; que telle maladie oblitère les souvenirs antérieurs et oblige le malade à refaire entièrement son éducation, cela prouve-t-il que le *moi* du sujet hypnotique, le *moi* des malades dont on décrit les existences alternantes, soit transformé et métamorphosé ? Cette nouvelle métempsychose est inintelligible. Qu'on se souvienne que le moi *réel* est un composé, un total, qu'il est la fusion dans un état complexe de conscience et du sentiment interne du moi psychologique (effort, vouloir, liberté) et de l'aperception du corps propre (sens du corps, sens vital). Ne conçoit-on pas qu'un des termes restant invariable (le *je*, ce que Descartes désigne par le *je pense* et le *je suis*), le total peut cependant paraître altéré et l'être réellement par l'altération de l'autre terme (le corps modifié par la suggestion ou

(1) Voy. Richet, *L'homme et l'intelligence*, et Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*

la maladie)? Bref, le *sens du corps* subit de nombreuses variations d'origines diverses, lentes ou brusques, profondes ou superficielles; peut-être a-t-il des hallucinations comme les autres sens, par exemple quand un malade se croit de verre ou de beurre et refuse en conséquence de raser les murs ou de s'approcher du feu : mais le *moi* se maintient comme se maintient l'acte de la vision alors qu'on interpose entre l'œil et l'objet des verres de couleur, un prisme, une lentille.

Pour ne parler que du cas-type de Félida, le docteur Azam nous dit qu'elle vit deux existences distinctes et étrangères l'une à l'autre : l'une est la *condition première*, l'autre la *condition seconde;* elle passe de l'une à l'autre à la suite d'une crise nerveuse instantanée dont elle n'a pas conscience; la *condition seconde*, d'abord de courte durée à chacune de ses apparitions, finit par être égale à la *condition première* et même plus durable, de sorte qu'aujourd'hui elle semble constituer le vrai caractère, la vraie personnalité du sujet. Tout cela ne prouve absolument rien contre l'identité de la personnalité : l'observateur se réfute lui-même en déclarant que Félida a un carnet où, durant son état de condition seconde, elle inscrit les choses dont elle veut se souvenir pendant les états de condition première (1). Comment pourrait-elle penser à se servir de son carnet si sa personnalité était entièrement oblitérée? La mémoire implique non seulement l'identité fondamentale, mais la conscience de cette identité. L'ivresse trouble aussi la mémoire, mais l'homme ivre *revient à lui* parce qu'il n'a pas cessé d'être lui-même. Vos rêves où vous devenez un oiseau ou un poisson, un lion ou un moucheron, vous font-ils douter de votre personnalité?

Le tempérament et le caractère. — Le terme qui désigne dans la langue ordinaire la personnalité morale est le *caractère*. Un homme de caractère est celui qui possède la force de volonté, l'empire sur soi, cette consistance et cette tenue dans la conduite que les stoïciens regardaient comme le trait essentiel de la sagesse. On a dit que le commun caractère est de n'en point avoir. Mais on a toujours un *tempérament*, c'est-à-dire une manière habituelle de sentir résultant de la constitution physique. Dans l'ancienne médecine *humorale*, le sang, la bile,

(1) Voy. Fonsegrive, *Éléments de philosophie*, t. I, p. 181.

l'atrabile, la pituite par leur prédominance dans l'organisme étaient censés constituer les tempéraments et expliquer les *idiosyncrasies*. Ces idées sont aujourd'hui abandonnées, mais la théorie des tempéraments, plus ou moins modifiée, s'est perpétuée dans le langage et même dans la science. Kant, dans son *Anthropologie*, se fait, en moraliste, l'interprète des anciens médecins et décrit en excellents termes le *sanguin*, le *mélancolique* (tempéraments de *sentiment*, distingués par l'exaltation et la rémission), puis le *colérique* et le *flegmatique* (tempéraments d'*activité*, distingués également par l'exaltation et la rémission).

On reconnaît le sanguin aux caractères suivants : « Il est sans souci et d'espérance facile ; il donne à chaque chose, au premier moment, une grande importance, et ne peut plus ensuite y penser. Il promet magnifiquement, mais ne tient pas sa parole, parce qu'il n'a pas réfléchi d'abord s'il pouvait tenir sa promesse. Il est assez disposé à secourir, mais c'est un mauvais débiteur qui demande toujours des délais. C'est un bon compagnon, enjoué, de bonne humeur, ne donnant à rien une grande importance, et qui aime tout le monde. Il n'est pas d'ordinaire un méchant homme, mais c'est un pécheur difficile à convertir ; il se repentira fort, mais ce repentir, qui ne sera jamais du chagrin, sera vite oublié. Le travail le fatigue, et cependant il est toujours occupé, mais à ce qui n'est qu'un jeu, parce que c'est un changement, et que la constance n'est pas son fait. » Au total, le sanguin est, selon Kant, enjoué, bienveillant, superficiel.

« Le *mélancolique* donne à tout ce qui le touche une grande importance. Il trouve partout des causes de souci et ne voit d'abord que les difficultés, comme le sanguin commence par l'espoir du succès. Le mélancolique pense profondément, le sanguin superficiellement. Il promet avec peine, parce qu'il tient à garder sa parole et qu'il veut savoir s'il le pourra. Il se défie et se tourmente pour des choses qui ne touchent pas le sanguin jovial ; il est peu *philanthrope* , par la raison que celui qui se prive lui-même de la joie la souhaitera difficilement aux autres. » En résumé, le mélancolique nous est donné comme profond, triste, personnel.

Le colérique est, selon Kant, ardent, passionné, ambitieux, cupide : « Le *colérique* s'allume et se consume rapidement

comme un feu de paille; il se laisse bien vite adoucir par la soumission des autres; il est alors irrité sans haïr et il aime même d'autant plus celui qui lui a cédé promptement. Son activité est prompte, mais sans durée; il ne reste jamais sans rien faire, mais il n'est pas assidu. Sa passion dominante est celle des honneurs; il aime à s'occuper des affaires publiques et à s'entendre louer. Il est pour l'apparat et la pompe des formes. Il se fait volontiers protecteur et paraît généreux; mais ce n'est pas par affection, c'est par orgueil, car il s'aime beaucoup plus lui-même qu'il n'aime les autres. Il est passionné pour le gain, courtisan, mais avec cérémonie, roide et guindé en société, et s'accommode volontiers de quelque flatteur qui lui sert de plastron; en un mot, le tempérament colérique est le moins heureux de tous, parce que c'est celui qui rencontre le plus d'opposition. »

Voici enfin le *flegmatique*, froid, modéré, inflexible. « Flegme signifie absence d'émotions. L'homme flegmatique auquel la nature a donné une certaine dose de raison ressemble à l'homme qui se conduit par principes, quoiqu'il ne doive ce caractère qu'à l'instinct. Son heureux tempérament lui tient lieu de sagesse, et souvent même dans la vie ordinaire on l'appelle *le philosophe*. Souvent aussi on le traite de rusé, parce que les projectiles qu'on lui lance rebondissent sur lui comme sur des sacs de laine. Il fait un mari supportable, et sait dominer femme et valets, tout en ayant l'air de faire la volonté de tout le monde, parce qu'il sait, par sa volonté inflexible, mais réfléchie, mettre la leur d'accord avec la sienne (1). »

L'idéal moral. — Le tempérament est donné une fois pour toutes par la nature et résume en lui toutes les influences déterministes décrites plus haut. D'autre part, nous savons maintenant qu'une loi est aussi donnée avec deux caractères essentiels d'obligation et d'universalité. Enfin, au-dessus du déterminisme nous avons découvert la sphère de la volonté libre, ouvrière de la personnalité morale. Ce ne sont là que des pierres d'attente :

(1) Comparez Wundt, *Éléments de psychologie physiologique*, t. II, p. 390. Il classe les tempéraments d'une autre manière :

		FORTS.	FAIBLES.
Tempéraments	*prompts* ...	colérique	sanguin.
	lents.....	mélancolique	flegmatique.

il faut achever l'édifice de la morale théorique. S'il n'y a pas d'*idéal moral*, de *souverain bien*, c'est-à-dire de *fin suprême* de la vie humaine enveloppant et coordonnant toutes les fins particulières qui ne sont vis-à-vis d'elle que des moyens, la loi restera dans le domaine des abstractions, la liberté dans la région des possibilités. Cette troisième recherche est donc essentielle et de son succès dépend la morale tout entière. Or, bien des fins ont été proposées à la nature humaine : il nous faut les examiner toutes, en les tenant *à priori* pour aussi légitimes les unes que les autres, et finalement opter et choisir, en nous référant constamment aux caractères de la loi morale et à la nature de notre liberté.

Leibniz distinguait très ingénieusement trois façons de nier notre pouvoir de réaliser librement l'idéal moral, trois formes fondamentales de fatalisme aboutissant à la même conséquence, à paralyser l'activité et à détruire la morale. — C'est d'abord le fatalisme musulman, disait-il, le « destin à la turque » aboutissant à la conclusion bien connue : « C'est écrit. » Mais cette « raison paresseuse » est l'absence même de raison : s'il est écrit que nous guérirons d'une maladie ou d'un vice, il est écrit aussi que ce sera en appelant le médecin ou en faisant un effort personnel. L'abstention et l'indolence restent donc des absurdités théoriques et pratiques. — C'est ensuite le « destin stoïcien » qui consiste à comprendre la nécessité des lois de la nature et à les accepter passivement sous prétexte que « le destin dirige qui l'accepte, entraîne qui lui résiste ». Résignation forcée qui peut avoir quelques bons côtés, mais qui n'est au fond que découragement. Les lois de la nature doivent sans doute être acceptées à un double titre, comme nécessaires et comme raisonnables, mais nous pouvons souvent, sinon les éluder, du moins les tourner à notre usage, vaincre la nature en lui obéissant. Le précepte de Descartes : Tâcher de se vaincre plutôt que la fortune, et de changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde, fait une juste part à ce fatalisme stoïcien. Vis-à-vis de la nature, l'attitude de l'homme moderne est plutôt celle d'un conquérant que celle d'un esclave. — Reste enfin ce que Leibniz appelle le « fatalisme chrétien », la doctrine de la prédestination. Si nous sommes marqués d'avance pour la damnation ou pour le salut, à quoi bon tous nos efforts? le vice et la vertu sont pour chacun de nous des décrets inviolables de Dieu. Leibniz répond que

« le pouvoir de Dieu est absolu, mais que sa sagesse ne permet pas qu'il l'exerce d'une manière arbitraire et despotique qui serait tyrannique en effet (1) ». — L'argument paresseux du fatalisme sous ces trois formes, destin à la turque, destin stoïcien, prédestination de certains théologiens, est donc toujours un sophisme. Si nous concevons un idéal moral, c'est par notre liberté qu'il devient notre moralité propre, qu'il devient nous-mêmes : le fatalisme, quelque forme qu'il revête, est la double négation de l'idéal et de la moralité.

(1) Voy. Leibniz, Préface de la *Theodicée*.

CHAPITRE IV

LA FIN DE NOS ACTIONS — LE BIEN OU LA PERFECTION

I. La morale de l'intérêt. — Les systèmes de morale répartis en trois groupes. — Le plaisir : cyrénaïsme. — Le choix des plaisirs : épicurisme. — L'arithmétique des plaisirs : J. Bentham. — L'utilitarisme perfectionné : Stuart Mill. — L'évolutionnisme comme explication de l'utilitarisme : H. Spencer. — Appréciation générale de la morale utilitaire.
II. La morale du sentiment. — Le sentiment moral. — La sympathie : Adam Smith. — La pitié : Schopenhauer. — L'altruisme : Auguste Comte. — Conclusion sur la morale du sentiment.
III. La morale du devoir. — Réduction de toute théorie du devoir à deux systèmes fondamentaux. — La morale formelle : Kant. — Appréciation du formalisme moral. — Le souverain bien ou la perfection. — L'identité du bonheur et de la perfection.

I

LA MORALE DE L'INTÉRÊT.

Les systèmes de morale répartis en trois groupes. — Il y a trois motifs généraux de nos actions : le plaisir, c'est-à-dire la satisfaction immédiate de nos inclinations et de nos passions ; l'intérêt bien entendu, c'est-à-dire le plaisir encore, mais calculé, réparti sur toute notre vie de telle sorte que dans son ensemble elle nous donne le moins possible de peines et le plus possible de satisfactions positives, ce qui nous oblige à renoncer aux plaisirs dont les conséquences sont des douleurs et des regrets ; enfin le bien ou le devoir, c'est-à-dire l'obéissance à une loi, la réalisation d'un idéal, conçu par notre raison et posé comme obligatoire. On pourrait donc répartir tous les systèmes de morale en trois groupes : morale du plaisir, morale de l'intérêt, morale du devoir. Mais, d'une part, la morale du

plaisir est, par définition, la négation même de la morale : du moment qu'il y a choix et calcul des plaisirs, l'agent moral substitue son intérêt à sa satisfaction immédiate et c'est l'objet même des règles qu'il se donne. D'autre part, le mot plaisir est équivoque, puisqu'il désigne aussi bien la sensation la plus grossière que le sentiment le plus délicat. Ainsi les moralistes qui nous prescrivent de mériter la sympathie de nos semblables, de placer dans leur bonheur notre propre bonheur, bref, d'agir toujours de telle sorte que notre sentiment inné du bien, notre inclination naturelle au devoir reçoive satisfaction, ces moralistes ne sauraient être confondus ni avec ceux qui nous disent simplement de chercher notre plaisir ou de calculer notre intérêt, ni avec ceux qui nous ordonnent de réaliser l'ordre conçu par notre raison ou d'obéir à la loi par respect pour la loi, dût notre sensibilité en souffrir et se révolter.

Il y a donc trois groupes de moralistes : ceux qui cherchent dans l'*intérêt* plus ou moins bien entendu et calculé la règle de nos actions ; ceux qui croient découvrir dans le *sentiment* moral une règle plus sûre et plus persuasive que celle que pourrait nous proposer la raison ; ceux enfin qui professent que la morale doit s'élever au-dessus des considérations d'intérêt et des impulsions du sentiment et nous définir ce *bien*, fin dernière et absolue de nos actions, que les anciens appelaient le souverain bien, et dont la réalisation doit fonder à la fois la perfection de notre nature individuelle et l'ordre absolu que notre raison cherche au fond des choses.

Le plaisir : cyrénaïsme. — Il est à peine vrai de dire qu'il y a une *morale du plaisir*. Le plaisir en lui-même, chose mobile et fuyante, ne peut donner une règle de vie. Aristippe de Cyrène s'imaginait remédier à cette absence de règle en déclarant au moins que le sage doit garder, au milieu du plaisir, sa liberté intérieure, posséder le plaisir et n'en être pas possédé. Mais ce correctif est illusoire. Il n'y a pas dans le plaisir lui-même de règle sûre pour apprécier les plaisirs. Aussi est-il amené à conclure que le vol, le sacrilège, l'adultère peuvent en certains cas devenir licites. Cette morale, qui n'est que la négation de toute morale, aboutit promptement à ses conséquences inévitables, le dégoût et le mépris de la vie. Hégésias, un de ses partisans, prêchait le suicide avec tant d'éloquence qu'il fut surnommé

l'*orateur de la mort*. Plutarque raconte qu'il était si persuasif que plusieurs de ses auditeurs se donnèrent la mort. Cet étrange partisan de l'*hédonisme* parfait, c'est-à-dire de la morale de la volupté, enseignait « que personne ne peut être heureux ; que le corps est affligé de passions et de maladies innombrables et qu'il communique à l'âme ses douleurs et ses troubles par une sorte de contagion fatale ; qu'en outre la fortune déconcerte la plupart de nos projets et de nos espérances : que par suite la vie et la mort peuvent être également désirables, et que peut-être il paraît bon à l'insensé de vivre, mais que c'est une chose indifférente pour le sage (1) ». Il finissait par se demander s'il y a vraiment quelque chose d'agréable ou de désagréable : avec la nouveauté s'éteint l'agrément, avec la satiété naît le dégoût, et la vie, tout compté, ne vaut pas la peine d'être vécue. Ces conséquences, très logiquement déduites du principe, sont la meilleure réfutation de l'*hédonisme :* il se contredit lui-même et se détruit logiquement sans qu'on ait besoin de faire appel contre lui à des principes plus relevés. Le pessimisme, le désespoir et le suicide sont ses fruits naturels.

Le choix des plaisirs : épicurisme. — Même quand on pose en principe que la recherche du plaisir est le but de la vie, il faut donc fixer une règle de choix et un principe d'élection entre les plaisirs. Cette règle, ce principe, Épicure crut les découvrir. Le tort des cyrénaïques fut, selon Épicure, d'admettre indifféremment les plaisirs *en mouvement* (c'est-à-dire ceux qui résultent du mouvement de nos organes, ceux du corps), et les plaisirs en repos, ceux de l'esprit, l'exemption de toute douleur et de toute inquiétude, et le calme parfait qui en résulte. L'*apathie* d'Hégésias devint l'*indolence* d'Épicure ; l'indolence n'est pas le mépris de la vie, c'est la conviction raisonnée que l'absence de douleur, loin d'être simplement une condition du bonheur (indolence signifie *ne pas souffrir*), est le bonheur même. L'indifférence devient la suprême jouissance. Se sentir vivre et penser, c'est un assez grand bonheur : n'en ambitionnons pas d'autres et gardons-nous de troubler ce plaisir fondamental en essayant d'y ajouter la variété dangereuse des plaisirs de toutes sortes. Les variations ne feraient que gâter le thème

(1) J. Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, t. I, p. 263.

et rompre la mélodie. Il y a trois sortes de besoins et par conséquent trois sortes de plaisirs, puisque le plaisir n'est que la satisfaction d'un besoin : ceux qui sont *naturels* et *nécessaires*, par exemple le boire et le manger; ceux qui sont *naturels* encore, mais non *nécessaires*, par exemple des mets choisis, de riches habits; ceux qui ne sont ni *naturels* ni *nécessaires*, le désir aveugle des richesses et des honneurs. Donnons satisfaction aux premiers, rien n'est plus facile : avec un peu de pain et d'eau Épicure se vante de lutter de félicité avec Jupiter; il vivait avec trois sous par jour et son disciple Métrodore était désolé de dépasser légèrement cette somme ! Quant aux deux autres catégories de besoins et surtout les derniers, réprimons-les et, puisque c'est possible, extirpons-les radicalement.

On voit que l'épicurisme était chez le maître une doctrine austère : Épicure, dit avec raison Sénèque, est un héros sous des habits de femme. N'importe : du moment qu'il pose en principe que l'homme, comme tout animal, « dès qu'il est né, aime la volupté et la recherche comme le souverain bien, que cela se sent et ne se prouve pas, comme on sent que le feu est chaud, que la neige est blanche, que le miel est doux (1), » sa doctrine aboutira aux mêmes conséquences que celle d'Aristippe. Je ne lui reprocherai pas d'avoir dit que « le plaisir du ventre est le principe et la racine de tout bien », car cela signifie sans doute que pour être sage, premièrement il faut vivre, et l'on vient de voir qu'il réprimait et condamnait les plaisirs sensuels; mais l'objection qu'on lui fera, sans même sortir de ses propres principes, peut se formuler ainsi : Morale de vieillard découragé et qui, pour se soustraire aux hasards de la fortune, se rapetisse, pour ainsi dire, afin d'offrir moins de prise, se concentre en soi et n'a plus le courage de vivre. Quand on se rendait aux jardins où enseignait le philosophe, voici ce qu'on lisait sur la porte : « Cher hôte, ici tu peux vivre heureux; ici le souverain bien est la volupté. Tu trouveras dans cette demeure un maître hospitalier, humain et gracieux, qui te recevra avec du pain blanc et te servira abondamment de l'eau claire, en te disant : N'as-tu pas été bien traité? Ces jardins ne sont pas faits pour irriter la faim, mais pour l'éteindre, pour accroître la soif par la boisson même, mais pour la guérir par

(1) Cicéron, *Des suprêmes biens et des suprêmes maux*, I, 9.

un remède naturel qui ne coûte rien. Voilà l'espèce de volupté dans laquelle j'ai vécu, j'ai vieilli (1). »

Jamais morale ne fut assurément moins voluptueuse et plus triste. Mais comment concilier ces conclusions avec le principe que l'homme comme l'animal cherche le plaisir et fuit la douleur, et que c'est la seule règle naturelle de nos actions? Est-ce bien ce plaisir austère et négatif qui séduit l'homme docile à ses instincts? Vous choisissez entre les plaisirs et vous avez raison, mais quelle est votre règle de choix, puisqu'elle ne peut être tirée du plaisir lui-même, attendu que chacun prend son plaisir où il le trouve? Aussi, qu'arriva-t-il? malgré l'austérité du maître, il y eut, comme dit Horace, « les porcs du troupeau d'Épicure », et les meilleurs d'entre ses disciples, se désintéressant selon son conseil des affaires publiques, s'assoupirent mollement sur l'oreiller de mort qu'il leur avait préparé. Ne lui reprochez pas d'avoir trop excité les passions, mais bien plutôt d'en avoir vidé le cœur de l'homme, parce qu'il n'avait pas de règle pour les soumettre et les diriger, et d'avoir finalement, au nom du plaisir, réduit notre vie à un sénile égoïsme en dépit de l'*amitié* qu'il vantait et qui fut l'honneur de son école, car cette amitié même n'était qu'un égoïsme à deux ou à plusieurs. « Le sage, dit Épicure, n'est ni magistrat ni chef de sa nation. Il rendra hommage au prince si le cas l'exige. » Le sage se désintéresse absolument des affaires publiques : il vit au milieu de ses concitoyens comme un étranger. Couvrez par hypothèse la terre d'épicuriens, aussitôt la vie sociale languit et s'arrête : c'est un couvent où bientôt règne l'ennui qui fait appeler la mort comme notre seule espérance et notre seule consolation, une mort sans espérance, car les dieux d'Épicure ne se soucient aucunement des mortels.

L'arithmétique des plaisirs : J. Bentham. — Avec Épicure, la morale du plaisir devient déjà une morale de l'intérêt ou plutôt de l'égoïsme. Toutes les vertus vont se perdre dans l'amour de soi comme les fleuves dans la mer. Il n'en est pas moins vrai qu'Épicure recommande à peu près toutes les vertus : la sagesse pour se délivrer de la crainte des dieux et des terreurs que font naître chez l'ignorant les phénomènes de la nature ;

(1) Athénée, *Banquet*.

le courage pour lutter contre les folles passions et l'entraînement des exemples pernicieux ; la tempérance pour choisir entre les plaisirs ceux qui ne s'achètent pas par des douleurs et ne causent aucun regret ; enfin la justice pour se mettre à l'abri des lois et vivre en paix avec ses semblables. Déjà la vertu est un calcul. Mais ce calcul moral est encore un peu vague et incertain. Bentham va le préciser : la *déontologie* ou science des devoirs va devenir avec lui l'*arithmétique des plaisirs*. Le nom de Bentham est indissolublement lié à l'*utilitarisme* ou doctrine de la recherche de l'*intérêt bien entendu*.

Posons d'abord avec Bentham quelques définitions (1) : « Tout plaisir est, au premier aspect, un bien et doit être recherché ; de même toute peine est un mal et doit être évitée. — On appelle *bien* tout plaisir ou cause de plaisir. On appelle *mal* toute peine, douleur ou cause de douleur. — Tout acte qui procure du plaisir est bon, toute conséquence à part. — L'utilité est la propriété ou tendance d'une chose à préserver de quelque mal ou à procurer quelque bien. — Chacun est non seulement le meilleur, mais encore le seul juge compétent de ce qui lui est peine ou plaisir. » Il semble que ces propositions soient dans leur ensemble subversives de toute morale et que la devise de Bentham doive être celle de l'abbaye de Thélème : Fais ce que veux ! Il n'en est rien et le calcul déontologique va nous le prouver.

Si tout plaisir considéré en lui-même et isolément est un bien, considéré par rapport à d'autres plaisirs il peut n'être qu'un bien relatif et inférieur, il peut valoir plus ou moins. « La valeur des peines et des plaisirs peut être estimée par leur *intensité*, leur *durée*, leur *proximité*, leur *certitude* et leur *étendue*. Leur intensité, leur durée, leur proximité et leur certitude regardent les individus. Leur étendue concerne le nombre des personnes placées sous leur influence. Ce que certaines de ces qualités ont en plus peut contre-balancer ce que certaines autres ont en moins (2). » Voilà donc déjà d'importants éléments de calcul. Ce n'est pas tout : il faut tenir compte, dans l'estimation de la supputation des plaisirs, de leur *fécondité* et de leur *pureté*. « Un plaisir fécond est celui qui a la chance d'être suivi de plaisirs du même genre. Une peine féconde est celle qui a la chance d'être suivie de peines du même genre. — Un plaisir pur est celui

(1) J. Bentham, *Déontologie*, t. I, p. 73 et 74.
(2) *Ibid.*, p. 77.

qui n'a pas la chance de produire des peines. Une peine pure est celle qui n'a pas la chance de produire des plaisirs (1). » Tenons compte de toutes ces distinctions et nous comprendrons que l'idéal de la vie humaine est un *maximum* de plaisirs et un *minimum* de peines, ou, comme dit Bentham, la *maximisation* du bien-être. Ajoutons que l'intérêt de chacun n'est nullement opposé à l'intérêt de tous : au contraire, il y a entre le bonheur de l'individu et celui de l'espèce une relation nécessaire, celle de la cause à l'effet, de la partie au tout. « Comment obtiendra-t-on le bonheur de tous dans la plus grande proportion possible, si ce n'est à la condition que chacun en obtiendra sa plus grande quantité possible? De quoi se composera la somme du bonheur total, si ce n'est des unités individuelles (2)? » Le meilleur moyen de travailler au bonheur collectif, c'est donc de travailler à son propre bonheur : charité bien ordonnée commence et finit par soi-même !

Comme exemple particulier, comparons l'ivrognerie et la tempérance. Il suffit d'affecter d'un signe négatif ou positif les caractères précédemment indiqués et de terminer l'opération par une simple addition pour obtenir le résultat cherché.

IVROGNERIE.

Intensité.	Durée.	Certitude.	Proximité.	Pureté.	Étendue.	Fécondité.	
+ 30	+ 10	+ 10	+ 20	— 20	— 20	— 10	= 120

TEMPÉRANCE.

Intensité.	Durée.	Certitude.	Proximité.	Pureté.	Étendue.	Fécondité.	
+ 20	+ 10	+ 10	+ 20	+ 30	+ 20	+ 30	= 140

La tempérance est préférable à l'ivrognerie dans la proportion de 140 à 20 : qui pourrait hésiter à choisir la tempérance? Fontenelle voyant un criminel que l'on conduisait au supplice, dit : Voilà un homme qui a mal calculé! Que si l'on objecte à Bentham qu'une combinaison d'éléments aussi nombreux, aussi difficiles à évaluer numériquement, donne à chaque instant l'obligation de calculs compliqués et fastidieux, il répond « qu'il ne s'agit pas de recommencer ce calcul à chaque occasion ; quand on s'est familiarisé avec ses procédés, quand on a acquis la justesse d'esprit qui en résulte, on compare la somme

(1) *Traités de législation civile et pénale*, t. I, p. 58, 3e éd., par Dumont.
(2) *Déontologie*, t. I. p. 26.

du bien et du mal avec tant de promptitude, qu'on ne s'aperçoit pas de tous les degrés du raisonnement. On fait de l'arithmétique sans le savoir (1). » Mais si l'on ajoute que les coefficients positifs ou négatifs sont singulièrement arbitraires, puisque, du propre aveu de Bentham, « chacun est le meilleur et même le seul juge compétent de ce qui est pour lui peine ou plaisir », il n'a rien à répondre. « Courte et bonne » est une devise qu'il ne peut réfuter. Que devient le caractère obligatoire et universel de la loi morale? Pour toute obligation, vous me donnez des conseils et une règle d'arithmétique; pour toute universalité, vous me donnez votre goût particulier d'homme pondéré, modéré, calculateur. Vous ne me prouverez jamais que l'intensité de la passion ne me procure pas, en dépit de son peu de durée, plus de plaisir que votre équilibre stable ou instable : le coefficient est arbitraire et nous ne trouvons rien ici qui ressemble à l'homogénéité du nombre et au caractère abstrait des unités de l'arithmétique. Vous additionnez des mètres avec des francs : l'addition est correcte, mais l'idée même de l'opération est absurde. On se représente difficilement Régulus ou d'Assas se livrant à pareil calcul pour décider si leur dévouement et leur héroïsme « maximisera » leur intérêt bien entendu. Le dévouement et l'héroïsme ne peuvent manquer, semble-t-il, d'être affectés résolument d'un signe négatif. Faire son devoir « par calcul », c'est l'éluder : l'humanité heureusement n'a pas été jusqu'ici aussi calculatrice que le dit Bentham, et si le devoir est après tout le meilleur des calculs, c'est justement parce qu'il se mesure par une règle supérieure qui règle le calcul, mais que le calcul applique sans en rendre compte.

L'utilitarisme perfectionné : Stuart Mill. — L'erreur de Bentham est double : 1° il a cru à tort que l'intérêt pouvait fournir une règle de conduite uniforme et invariable, alors qu'il est bien évident que les intérêts nous divisent au lieu de nous unir et varient avec les personnes et les situations, puisqu'ils résultent moins de notre nature que des circonstances; 2° il a cru à tort également, qu'entre les plaisirs il n'y avait que des différences *quantitatives* pouvant donner une base à un calcul, alors que les différences sont surtout *qualitatives* et impossibles à exprimer nu-

(1) *Traités de législation*, t. I, p. 59.

mériquement. Stuart Mill a bien vu que les plaisirs diffèrent *spécifiquement* et que leur estimation n'est pas seulement une question de quantité, mais encore de qualité. « Supposez deux plaisirs, dit-il; s'il en est un auquel tous ou presque tous ceux qui ont l'expérience des deux donnent décidément la préférence, sans aucune considération de quelque sentiment d'obligation morale, c'est celui-là qui est le plus désirable. Lorsque ceux qui ont fait avec compétence l'expérience de deux plaisirs placent l'un des deux si fort au-dessus de l'autre qu'ils le préfèrent, même en sachant qu'ils ne peuvent l'obtenir sans une grande somme de peine; si leurs dispositions sont telles qu'ils ne consentiraient à l'abandonner pour aucune quantité, quelle qu'elle soit, d'un autre plaisir dont leur nature serait capable, on est en droit de reconnaître à ce plaisir préféré une supériorité absolue de qualité (1). » Il faut, en effet, distinguer entre le contentement et le bonheur : Mieux vaut, dit justement Stuart Mill, être un Socrate mécontent qu'un pourceau satisfait. Les anciens sophistes disaient que l'*homme* est la mesure de toutes choses : Aristote soutient que l'*homme vertueux* est seul bon juge de la valeur des choses, et c'est aussi la pensée du moraliste anglais, car l'homme vertueux a l'expérience de la vertu que n'a pas le pourceau ni l'homme perdu de vices.

Si l'on demande maintenant à Stuart Mill de quelle manière il s'y prend pour établir une hiérarchie de dignité et de noblesse entre les plaisirs, il répond que ceux-là sont les *plus élevés* qui dérivent de *facultés plus élevées*. Il abandonne ainsi son criterium empirique fondé sur la préférence donnée par ceux qui en ont fait « avec compétence » l'expérience. Il a raison d'abandonner ce criterium, car toute expérience sur ce point est récusable : tel préfère le dévouement et l'abnégation à qui l'homme sensuel et passionné peut objecter qu'il n'a pas une expérience suffisante des plaisirs des sens et de la joie des folles passions; tel a passé d'une vie dissolue à l'austérité de l'ascétisme à qui l'on peut objecter, en dépit de sa double expérience, que, selon le proverbe, « quand le diable devient vieux, il se fait ermite ». Si vous distinguez des facultés plus nobles et des facultés moins nobles, il n'en faut pas davantage pour établir la morale du devoir : vous perfectionnez assurément la morale

(1) *L'utilitarisme*, chap. II, p. 12.

utilitaire, mais en la complétant par des considérations qui ne sont point empruntées à son principe; vous sortez de la doctrine; vous introduisez dans la morale, comme vous en convenez vous-même, « des éléments stoïciens et même des éléments chrétiens ». Ce que vous appelez la *qualité* des plaisirs, c'est précisément ce que les hommes appellent *le bien*, notion supérieure distincte du plaisir et qui le juge. Rien d'étonnant dès lors si l'utilitarisme élevé à cette hauteur et tenant compte de l'intérêt général autant que de l'intérêt particulier donne, à très peu de chose près, les mêmes préceptes que la morale du bien ou du devoir. Il reste une différence irréductible toutefois : elle ne peut pas fonder la véritable obligation; elle ne peut que conseiller sans ordonner; ses règles ne sont pas des impératifs catégoriques. Ce n'est plus une *arithmétique*, mais ce n'est encore qu'une *esthétique* du plaisir.

En outre, le passage de l'intérêt particulier à l'intérêt général n'est, ni pour Bentham ni pour Stuart Mill, chose facile. Au nom de quel principe m'obligerez-vous à sacrifier mon intérêt immédiat et évident à l'intérêt du plus grand nombre? N'y a-t-il pas souvent entre les deux opposition et même conflit? Vous direz sans doute, avec Marc-Aurèle, que « ce qui est utile à la ruche est utile à l'abeille ». Belle maxime qui se conçoit dans la morale du devoir, qui est lettre morte et même paradoxe insoutenable dans la morale de l'intérêt. Le soldat qui se fait tuer à son poste admettra-t-il sans conteste que son intérêt propre se confond avec l'intérêt général? Et ne faut-il pas un principe supérieur à l'intérêt pour obliger l'homme à sacrifier son intérêt? S'il y a souvent harmonie, cette harmonie nous est cachée par des antagonismes qui sautent aux yeux. La solidarité économique et morale est sans doute une loi, mais que d'exceptions ne souffre-t-elle pas dans la pratique, que nous serons toujours prêts à interpréter en notre faveur : l'égoïsme se transformant radicalement en altruisme, c'est là une métamorphose plus merveilleuse que toutes celles de la fable.

L'évolutionnisme comme explication de l'utilitarisme : H. Spencer. — Aussi H. Spencer s'est-il efforcé de donner une forme nouvelle et plus scientifique à l'utilitarisme. « Il faut le reconnaître, dit-il, rien n'est plus variable que le principe du plus grand bonheur. A chaque époque, dans chaque

pays, dans chaque classe sociale, on s'en fait des idées différentes. La bohémienne vagabonde trouve insupportable le foyer domestique ; le Suisse, au contraire, est malheureux s'il en est privé. Le progrès est nécessaire au bien-être des Anglo-Saxons ; l'Esquimau vit heureux dans sa hideuse pauvreté ; il n'a pas de besoins. L'Irlandais aime le tapage ; le Chinois la pompe et les cérémonies. Le ciel des Hébreux est une cité d'or et de pierres précieuses regorgeant de vin et de froment ; celui des Turcs, un harem peuplé de houris ; celui de l'Américain, une contrée fortunée où l'on chasse éternellement ; dans le paradis des Scandinaves, ce sont des combats sans cesse renaissants... (1). » Spencer poursuit cette énumération et prouve aisément que nos conceptions du bonheur sont fort différentes et que si l'on compare les châteaux en Espagne du laboureur avec ceux du philosophe, on les trouve d'architecture fort différente.

Où Spencer veut-il en venir ? Il prétend substituer en morale l'idée de *fin*, le principe de l'*adaptation de la conduite* à une fin, à l'idée d'intérêt et de bonheur qui lui semble insuffisante. Or quelle est cette fin ? le concours conscient et volontaire de notre activité à l'universelle *évolution*, l'adaptation raisonnée et voulue de notre conduite aux *conditions d'existence* que crée et renouvelle incessamment cette évolution. Un jour viendra où cette adaptation sera complète et alors « la *conduite morale* sera la conduite naturelle ».

Mill voit dans cette doctrine une attaque à l'utilitarisme ; Spencer proteste et soutient qu'il demeure utilitaire. La nuance est donc bien délicate et difficile à saisir entre les deux doctrines. Voici, semble-t-il, la différence : Une action est bonne, dit Mill, parce qu'elle contribue au bonheur qui reste la seule fin désirable ; une action est bonne, dit Spencer, et contribue au bonheur *en tant* qu'elle contribue à la fin et c'est la fin qui est poursuivie en vue d'elle-même. « C'est la tâche de la science morale, dit expressément Spencer dans une lettre écrite en avril 1871, de déduire des lois de la vie et des conditions de toute existence, quelles sont les formes d'activité qui tendent nécessairement à produire le bonheur ou à produire le malheur. Les conclusions qu'elle aura ainsi énoncées devront passer en lois dans notre conduite. *Il faudra y obéir sans regarder au bon-*

(1) *Social statics*, p. 13 et 14.

heur ou à la souffrance qui en résulte directement... S'il est vrai que la pure honnêteté exige un arrangement de toutes choses qui est beaucoup trop bon pour les hommes du temps, il ne l'est pas moins que le simple intérêt ne tend pas par lui-même à créer un état de choses supérieur à ce que nous voyons. La morale absolue a besoin du frein de l'intérêt pour ne point se jeter dans les absurdités de l'utopie, *mais l'intérêt a besoin de la morale absolue, seul aiguillon qui puisse l'exciter au progrès.* »

Nous sommes d'accord avec H. Spencer quand il dit que poursuivre sa fin c'est la morale; mais comment l'évolution qui se fait sans moi, et qui se ferait malgré moi, peut-elle créer pour moi une obligation qui ne soit pas une contrainte? Collaborer au progrès, c'est mon devoir, soit; mais comment agirai-je dans la *lutte pour la vie* si la *sélection naturelle* exige que je sois un des vaincus et des sacrifiés de la vie? Dites que l'évolution dirige ceux qui l'acceptent et brise infailliblement ceux qui résistent, vous répéterez une parole stoïcienne qui a sa beauté, mais qui implique évidemment qu'on reconnaît dans les choses une raison prévoyante et pourvoyante dont le nom est aussi bonté, amour, et non un mécanisme de fer qui broie tout dans ses engrenages. Que l'intérêt « ait besoin de la morale absolue » que le pivot de la morale absolue soit l'idée de *fin*, voilà ce que nous accordons à H. Spencer; mais que la fin de l'homme soit suffisamment caractérisée par lui quand il soutient qu'elle n'est qu'adaptation et coopération, c'est ce qu'il est impossible de lui concéder. L'évolution qui explique tout ne s'explique pas elle-même.

Appréciation générale de la morale utilitaire. — Les différents systèmes de morale que nous venons d'examiner reposent généralement sur une fausse analyse du plaisir et il suffit de rectifier cette analyse pour expliquer leur impuissance commune à fonder le devoir. Le plaisir n'est pas, en effet, quelque chose qui existe en soi et s'explique de lui-même : c'est un rapport, ou pour mieux dire, un *devenir*, quelque chose qui n'est pas, mais *devient* et demeure toujours *en voie d'être*. C'est, a dit Aristote, le *complément de l'acte*. En d'autres termes, il suppose et implique une activité dont il n'est que la manifestation sensible. Il s'ajoute à l'acte « comme la jeunesse à l'âge heureux qu'elle anime », disait le même Aristote. Par exemple, l'exercice

physique produit du plaisir, l'activité intellectuelle produit du plaisir, mais si vous considérez le plaisir à part de l'exercice physique, à part de l'activité intellectuelle, vous prenez l'ombre pour la proie, vous vous efforcez de faire le portrait d'un homme en ne regardant que son ombre sur le mur : vous n'obtenez qu'une pâle silhouette. Quand Épicure pose en principe que l'animal et l'enfant, dès qu'ils sont nés, cherchent le plaisir, il a l'air de ne traduire qu'une vérité de sens commun et en réalité il se trompe : ce que cherchent l'animal et l'enfant, ce n'est pas le plaisir, puisqu'ils ne le connaissent pas encore, c'est le déploiement de leur spontanéité dont ils ont conscience. Leur activité se déploie-t-elle librement et sans obstacle, il y a plaisir ; est-elle arrêtée ou entravée, il y a douleur. Le plaisir et la douleur ne sont pas des faits primitifs, mais des phénomènes ultérieurs et dérivés. Il n'y a de primitif ici que notre spontanéité, nos tendances, nos inclinations. Assurément nous pouvons ensuite chercher le plaisir en oubliant l'activité qui l'a produit, mais cette dissociation est notre œuvre, non celle de la nature : si le plaisir est la fleur, l'activité est la tige qui la porte et la nourrit.

Voilà l'erreur fondamentale. Un millième de degré près du centre devient, si l'on élargit indéfiniment la circonférence, une erreur d'un millier de lieues : c'est l'histoire de toutes les formes de la morale du plaisir ; l'erreur du point de départ s'y trouve multipliée à l'infini. Comment d'un phénomène fuyant et passager comme le plaisir tirer une règle stable et uniforme, comment surtout d'un phénomène ultérieur et dérivé, ombre portée dans la conscience d'un autre phénomène, déduire l'obligation ? Il est donc extrêmement remarquable, pour ne pas dire surprenant, que la morale de l'intérêt aboutisse finalement aux mêmes préceptes que la morale du devoir ; l'erreur primitive est rectifiée à force de subtilités, ici par la distinction du repos et du mouvement dans le plaisir, là par l'introduction d'un élément de permanence symbolisé par le calcul, ailleurs par la distinction de la dignité des plaisirs fondée sur la dignité des facultés et qui est une reconnaissance implicite de notre définition du plaisir, plus loin par une identification du bonheur avec la fin qui est un acheminement vers la morale du devoir, une approximation aussi rapprochée que possible de l'obligation véritable. Déjà Cicéron avait essayé de prouver que ce qui est honnête est toujours utile, et réciproquement. Il y a donc ici à compléter

plus qu'à réfuter : le suprême intérêt de l'homme c'est sans doute la pratique scrupuleuse du devoir, mais l'empirisme ne peut que l'affirmer sans preuve convaincante et décisive, et le prouvât-il avec une entière évidence, il lui manquerait encore d'avoir au début posé l'acte *avant* le plaisir, et à la fin le devoir *avant* le bonheur. Il était d'ailleurs inévitable qu'en partant d'une définition inexacte du plaisir on aboutît à une notion erronée du bonheur : nous verrons bientôt qu'il n'y a rien de plus superficiel que de définir le bonheur la plus grande somme de plaisirs.

II

LA MORALE DU SENTIMENT.

Le sentiment moral. — Le philosophe anglais Shaftesbury, dans ses *Recherches sur la vertu*, soutenait qu'il y a chez tous les hommes un sens destiné à percevoir dans les actions le bien et le mal, comme la vue perçoit dans les objets le noir et le blanc. Hutcheson développa cette doctrine et mit en faveur le *sens moral*, sorte d'instinct ou de révélation naturelle du bien. Jacobi, en Allemagne, soutint aussi que le sentiment est supérieur à la spéculation abstraite et, mieux que toute théorie, nous dirige efficacement dans la poursuite du bien. Mais c'est surtout à l'éloquence de J.-J. Rousseau que cette doctrine dut son éclat et son succès : la conscience est pour lui un *instinct* divin et infaillible, l'entendement au contraire une faculté sans règle et sans principes. « Grâce au ciel, s'écrie-t-il, nous voilà délivrés de tout cet effrayant appareil de philosophie : nous pouvons être hommes sans être savants; dispensés de consumer notre vie à l'étude de la morale, nous avons à moindres frais un guide plus assuré dans ce dédale immense des opinions humaines. Mais ce n'est pas assez que ce guide existe, il faut savoir le reconnaître et le suivre. S'il parle à tous les cœurs, pourquoi donc y en a-t-il si peu qui l'entendent? Eh! c'est qu'il nous parle la langue de la nature, que tout nous fait oublier (1). » Rousseau

(1) J.-J. Rousseau, *Émile*, liv. IV.

nous livre ici son secret et nous fait en même temps toucher du doigt la faiblesse de la morale *sentimentale:* le sentiment n'est infaillible que chez l'homme de la nature; or cet homme n'existe pas, puisque nous sommes tous plus ou moins façonnés par la société; il faut donc retrouver et raviver en soi le sens moral naturel, et nous voilà du coup replongés dans de pénibles recherches. « Combien de fois je me suis lassé dans mes recherches de la froideur que je sentais en moi! Combien de fois la tristesse et l'ennui, versant leur poison sur mes premières méditations, me les rendirent insupportables! Mon cœur aride ne donnait qu'un zèle languissant et tiède à l'amour de la vérité. Je me disais : Pourquoi me tourmenter à chercher ce qui n'est pas? Le bien moral n'est qu'une chimère; il n'y a rien de bon que le plaisir des sens. »

On ne saurait mieux signaler les difficultés de la doctrine du sentiment : 1° rien ne prouve que « l'état de nature » ne soit pas une conception chimérique et « l'homme de la nature » un être de raison; 2° trancher les difficultés de la morale en invoquant le sentiment, ce n'est pas simplifier, c'est plutôt compliquer la tâche du moraliste, car il s'agit ensuite de démêler dans nos sentiments complexes et variables celui qui est moral par excellence et peut être interprété comme la voix de la nature parlant à nos cœurs; 3° ce sentiment lui-même, en le supposant trouvé et reconnu, a l'inconvénient de tous les faits purement sensibles, il a ses aridités, ses langueurs, ses désespérances, et dès lors on ne voit guère comment il peut servir de règle et de principe; 4° enfin, s'il faut pour être vertueux dépouiller le vieil homme, s'abstraire du milieu social, — Voltaire disait avec esprit : marcher à quatre pattes, — comment la morale sociale y trouvera-t-elle son compte et comment éviterons-nous nous-mêmes de devenir misanthropes et pessimistes, à moins de décider nos semblables à retourner avec nous vivre dans les bois? Rousseau n'a fait que glisser sur ces difficultés, mais il en a ressenti cruellement le contre-coup dans son expérience personnelle.

La sympathie : Adam Smith. — Tant qu'on s'en tient à cette expression un peu vague de « sens moral », de « sentiment moral », il n'est pas bien surprenant qu'on ne puisse édifier qu'une morale vague et inconsistante. On a donc essayé de

donner à la morale sentimentale une forme plus précise en choisissant parmi nos sentiments celui qui semblait le plus propre à fournir une règle et à répondre à toutes les exigences de la moralité. Adam Smith a choisi la *sympathie*, c'est-à-dire la tendance innée qui fait que nous ressentons en nous-mêmes le plaisir et la douleur d'autrui, que nous vibrons pour ainsi dire à l'unisson de nos semblables, riant avec ceux qui rient, pleurant avec ceux qui pleurent. Adam Smith décrit en psychologue accompli ce fait curieux et mystérieux de notre nature : « La sympathie nous met dans la situation de celui qui souffre : nous nous sentons souffrir de ses tourments, nous nous substituons pour ainsi dire à lui-même, nous ne faisons plus qu'un avec lui ; et nous formant ainsi une idée de ses sensations, nous en éprouvons nous-mêmes qui, quoique plus faibles, sont en quelque sorte semblables aux siennes. Ses souffrances, quand elles nous sont ainsi devenues propres, commencent à nous affecter, et nous frissonnons alors à la seule pensée de ce qu'il éprouve ; car, ainsi que toute espèce de douleur ou d'infortune actuelle et positive excite en nous une sensation pénible, de même la seule fiction imaginaire d'une douleur ou d'une infortune quelconque reproduit en nous la même sensation avec plus ou moins de vivacité, suivant l'exercice plus faible ou plus énergique de notre imagination, le degré de force avec lequel nous nous représentons les objets qui l'ont véritablement excitée (1). » Il serait trop long de parcourir les exemples nombreux, les ingénieuses analyses qu'il donne de ce sentiment : contentons-nous de dire que les expériences d'hypnotisme et de somnambulisme provoqué ont de nos jours singulièrement fortifié ces analyses auxquelles il n'y a rien à reprendre.

Ce qui est essentiel, c'est la règle morale universelle qu'il prétend en tirer : Agissons toujours de telle sorte que nous excitions la sympathie de nos semblables ; évitons tout ce qui pourrait faire naître leur antipathie. Comme nous ne pouvons sur chacune de nos actions consulter nos semblables, imaginons un « spectateur impartial » en présence duquel nous vivrons constamment, avec la pensée bien arrêtée de mériter toujours qu'il sympathise avec nous.

La marquise de Condorcet, qui a traduit et commenté Adam

(1) Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, 1re partie, 1re section.

Smith, va nous dire quelles causes produisent nos sympathies et de quelles conditions elles dépendent. « Elles dépendent : 1° de la *force de l'imagination* qui embrasse avec plus ou moins de rapidité ces vastes tableaux de sensations et d'événements; 2° de la *force de la sensibilité* qui est plus ou moins affectée par ces tableaux, et qui les garde avec plus ou moins de constance; 3° des *réflexions* plus ou moins profondes que nous avons faites sur l'objet de ces sympathies (1). » N'y a-t-il pas dans ces quelques lignes une réfutation complète du système dont on fait l'apologie? Si nous jugeons une action bonne ou mauvaise d'après une imagination capricieuse; si nous apprécions le mérite et le démérite sur l'impulsion d'une sensibilité aveugle et variable, que reste-t-il de stable et d'universel en morale? On explique assez bien le remords et la satisfaction morale, mais on juge arbitrairement du bien et du mal, du mérite et du démérite : nos sympathies bien souvent s'adressent mal; nous amnistions le vice élégant et nous nous écartons de la vertu austère. Adam Smith croit fortifier son système en imaginant un « spectateur abstrait » de nos actions, mais en réalité il le ruine, car si ce spectateur est impartial, il doit être impassible et rester dès lors étranger aux sympathies et aux antipathies. Il n'est sous un autre nom que la loi du devoir personnifiée, c'est-à-dire la conscience ou la raison, seuls juges en dernier ressort du caractère moral ou immoral de nos actions. Il faut bien souvent étouffer ses sympathies et ses antipathies au lieu de les prendre pour mesure et pour règle. Adam Smith convient donc qu'il est nécessaire de recourir à une conception supérieure au sentiment et qui juge le sentiment.

La pitié : Schopenhauer. — Adam Smith semble verser dans un optimisme exagéré et professer que notre nature sensible est essentiellement bonne et morale. Schopenhauer au contraire est pessimiste, mais il aboutit par des raisonnements non moins arbitraires à une conclusion toute semblable : il fait de la *pitié*, forme restreinte de la sympathie, le fondement de sa morale. Elle succombe donc sous les mêmes objections. Mais il croit affermir le système en lui donnant un fondement métaphysique : « Dans cette théorie, toute multiplicité est pure appa-

(1) *Lettres sur la sympathie*, lettre III.

rence ; tous les individus de ce monde, coexistants et successifs, si infini qu'en soit le nombre, ne sont pourtant qu'un seul et même être qui, présent en chacun d'eux, et partout identique, seul vraiment existant, se manifeste en tous. » L'égoïsme est donc l'illusion métaphysique qu'il faut détruire : le panthéisme bouddhique de Schopenhauer nous enseigne que nos semblables, c'est nous encore, parce que le temps et l'espace ne sont que des illusions. Base bien hypothétique et bien arbitraire pour asseoir une morale : l'identité fondamentale des êtres n'empêcherait pas l'opposition de leurs intérêts dans le temps et dans l'espace. C'est dans le temps et dans l'espace que nous agissons.

Et cependant Schopenhauer croit avoir suffisamment réfuté les systèmes autres que le sien par un seul exemple qu'il appelle « une expérience cruciale ». Supposez, dit-il, un jeune homme épris d'une jeune fille et qui médite de se débarrasser d'un rival préféré. « Il pourra être retenu par des motifs religieux, par la pensée de la volonté divine, du châtiment qu'il attend, du jugement futur. — Ou bien encore il se dira avec *Kant :* J'ai réfléchi que la maxime de ma conduite, si je tuais mon rival, n'eût pas été propre à fournir une règle capable de s'appliquer à tous les êtres raisonnables en général, car j'allais traiter mon rival comme un simple moyen, sans voir en lui en même temps une fin en soi. — Ou bien, avec *Fichte*, il s'exprimera ainsi : La vie d'un homme quelconque est un moyen propre à amener la réalisation de la loi morale ; je ne puis donc pas, à moins d'être indifférent à la réalisation de la loi morale, anéantir un être dont la destinée est d'y contribuer. — Il pourra encore parler à la façon de *Wollaston :* J'ai songé qu'une telle action serait la traduction d'une proposition fausse. — A la façon de *Hutcheson :* Le sens moral, dont les impressions, comme celles de tout autre sens, échappent à toute explication ultérieure, m'a déterminé à agir de la sorte. — A la façon d'*Adam Smith :* J'ai prévu que mon acte ne m'eût point attiré la sympathie du spectateur. — Avec *Ch. Wolff :* J'ai reconnu que par là je ne travaillais pas à ma perfection et ne contribuais point à celle d'autrui (1). » Selon Schopenhauer, les choses se passent plus simplement qu'il n'est indiqué dans cette revue humoristique mais fidèle des systèmes. « Quand j'en suis venu aux préparatifs, dit le jeune homme

(1) *Le fondement de la morale*. trad. Burdeau, p. 146.

qu'il met en scène, quand, par suite, j'ai dû considérer pour un moment, non plus ma passion, mais mon rival, alors j'ai commencé à voir clairement de quoi il s'agissait et pour lui et pour moi. Mais alors aussi la *pitié*, la *compassion*, m'ont saisi ; je n'ai pas eu le cœur d'y résister ; je n'ai pu faire ce que je voulais. »

Schopenhauer triomphe trop aisément : rien de plus illogique dans un système pessimiste qui déclare que la non-existence vaut mieux que l'existence, la mort mieux que la vie, et qui aboutit comme but final, non sans doute au suicide, comme ses prémisses l'exigeraient, mais à l'anéantissement du *vouloir vivre*. Le pessimiste ne s'aimant pas lui-même, n'aime autrui que par une inconséquence : il ne voit pas qu'en proscrivant tout amour de soi il rend impossible l'amour des autres, même et surtout si on lui accorde ses prémisses métaphysiques de l'identité des êtres dans leur fond panthéistique. Aussi le suicide individuel, qui rend en vérité bien inutile tout précepte de morale, est-il remplacé chez Hartmann par le *suicide cosmique*, rêve monstrueux où le progrès nous est donné comme la condition de l'affranchissement universel, la rédemption finale du genre humain au moyen d'un suicide universel (1). Les pessimistes ont une morale ; le pessimisme est la négation même de la moralité.

L'altruisme : Auguste Comte. — Tout autres et singulièrement supérieures sont les conclusions morales du positivisme. Auguste Comte a résumé toute sa morale en quelques formules qui nous dispensent d'un long commentaire : « L'amour pour principe, le progrès pour but, l'ordre pour base. — Vivre au grand jour. — Vivre pour autrui. » Il affirme que le cœur a la prééminence sur l'esprit, l'amour sur la pensée. Dans toutes nos actions, nous devons avoir en vue l'intérêt de l'humanité : l'abnégation doit vaincre l'égoïsme. L'amour de l'humanité et l'oubli de soi constituent un seul et même sentiment qu'il appelle *altruisme*. Il admet même l'immortalité, mais une immortalité purement *subjective* comme principale sanction de la morale : « Vivant en autrui, aspirant à revivre en autrui, dit son disciple orthodoxe (2), tout homme trouve sa destinée fixée sans arbi-

(1) Voy. Hartmann, *La philosophie de l'inconscient*, t. II, chap. XIV : *Le but de l'évolution universelle*.
(2) P. Laffitte, *La morale positive*, p. 112.

traire. De la situation qui lui est faite, entre le passé et l'avenir, résulte nécessairement le devoir universel de donner à son activité totale une destination sociale. » Ce sont « les morts qui gouvernent les vivants » et qui revivent ainsi dans les représentants actuels de l'humanité par ce qui reste de leur pensée et de leur action. Comte définit le devoir « une fonction accomplie par un organe libre ».

Cette haute morale serait admirable si elle avait un fondement vraiment solide; mais comment passer de l'idée de *fonction* à l'idée de *devoir?* J'ai ma place dans la hiérarchie sociale et je concours par altruisme au développement progressif de l'humanité, voilà le fait admirablement mis en relief par le positivisme. Mais pourquoi ferai-je acte d'abnégation et ne chercherai-je mon bonheur propre que dans le bonheur de la collectivité humaine? voilà la question qui demeure sans solution, car ce n'est pas une solution que de faire appel au sentiment et d'exiger impérieusement le désintéressement individuel et l'absorption du moi dans l'humanité. C'est une sorte de panthéisme humanitaire : c'est un dogme.

Auguste Comte avait sa solution toute prête et une pensée de derrière la tête : il croyait que l'avenir amènerait l'avènement d'un « pouvoir spirituel » qui donnerait à chacun sa fonction et décréterait le devoir en vertu d'une sorte d'infaillibilité scientifique. « Ni l'individu, ni l'espèce, disait-il en 1826 dans ses *Considérations sur le pouvoir spirituel*, ne sont destinés à consumer leur vie dans une activité stérilement raisonneuse en dissertant continuellement sur la conduite qu'ils doivent tenir. C'est à l'*action* qu'est essentiellement appelée la masse des hommes, sauf une fraction imperceptible, principalement vouée par nature à la contemplation. » Cette idée lui est chère et il se plaît à rappeler que dès 1812 il écrivait : « Il n'y a point de liberté de conscience en astronomie, en physique, en chimie, en physiologie même, en ce sens que chacun trouverait absurde de ne pas *croire de confiance* aux principes établis dans ces sciences par les *hommes compétents* (1). » Voilà donc le secret : non une morale librement admise après examen scrupuleux de la raison individuelle, mais un catéchisme moral institué par un concile de savants et que la masse des hommes doit *croire*

(1) *Cours de philosophie positive*, 46e leçon.

de confiance. C'est la morale théologique moins la révélation, moins le Dieu personnel, un christianisme sans dogmes, mais non pas sans mystères. C'est le principe d'autorité remplaçant le libre examen. Qu'après cela cette morale décrétée et imposée soit très belle et très pure, peu importe : ce n'est pas une morale que notre orgueilleuse humilité ait le droit d'examiner et de discuter. Il faudra désormais jurer sur la parole du maître.

Ces conséquences que Comte ne dissimule pas sont profondément instructives : on veut asseoir la morale sur un sentiment, en faire une affaire de cœur, et l'on est bientôt réduit à la prêcher au lieu de l'enseigner, à tenter de persuader au lieu de convaincre : on fait appel à l'autorité des savants, comme si la science conférait l'infaillibilité morale, et bientôt l'on en viendra à faire appel au bras séculier, au pouvoir temporel, pour hâter l'avènement de l'ère positiviste. Nous n'exagérons rien : la biographie d'Auguste Comte nous montre que son « irritable infaillibilité » aboutit réellement, et peut-être logiquement, à ces extrêmes conséquences (1). Cette manière d'établir la morale, en se passant, il est vrai, de toute métaphysique, mais en remplaçant la métaphysique par un appel désespéré d'abord à l'autorité, puis au pouvoir, prouve surabondamment que le recours au sentiment n'est pas inoffensif et simplement insuffisant : il est dangereux et gros de conséquences attentatoires à la liberté humaine, car n'ayant pas en lui-même sa règle, le sentiment nous pousse à chercher une loi extérieure qui détruit le sujet même de la moralité en détruisant ce que Kant appelle « l'autonomie de la volonté ». Sa conclusion n'est pas : « Être libre, reste libre » ou « affranchis-toi », mais bien au contraire : « Être libre, abdique ta liberté dans l'intérêt du bonheur du genre humain ; ton propre bonheur, crois à ma parole infaillible, te sera donné par surcroît ! »

Conclusion sur la morale du sentiment. — Nous avons suffisamment montré que le sentiment ne saurait nous donner une règle obligatoire et universelle. Il resterait, pour conclure, à en trouver la raison dans la nature même du sentiment psychologiquement analysé. Le plaisir, avons-nous dit, est le complément de l'acte et n'est pas un fait primitif. Il en est de

(1) Voy. la lettre au czar Nicolas.

même du sentiment : il présuppose toujours une idée, un jugement dont il est la manifestation sensible. Comme le timbre résulte de la combinaison des notes harmoniques avec le son fondamental, le sentiment résulte de l'association du plaisir avec une idée. Omettre cette *idée* dans l'analyse, c'est omettre l'essentiel. On pourrait presque dire que le sentiment n'est qu'une idée confuse qui tantôt accompagne l'idée claire, tantôt la précède et s'y substitue. Dans la sympathie, dans la pitié, dans l'amour d'autrui, il y a un jugement implicite comme il y en a un dans l'acte de la vision qui perçoit la distance des objets, bien que cette perception semble immédiate et intuitive. La joie, disait Spinoza, est le *passage* d'une perfection moindre à une perfection plus grande ; la tristesse, le *passage* d'une perfection plus grande à une perfection moindre. Si nous n'avions pas l'idée plus ou moins claire ou confuse de deux états intérieurs d'inégale perfection, nous n'aurions pas le sentiment de ce passage. Sous la joie et la tristesse, sous le sentiment en général, il y a donc une idée, une connaissance implicite et relativement inconsciente d'elle-même, parce que les états affectifs et émotionnels absorbent la conscience à leur profit et au détriment de l'idée invisible quoique toujours présente. Aussi dirons-nous, après l'avoir prouvé, que le bonheur n'est nullement la succession ou la somme des plaisirs, mais le sentiment de notre perfectionnement, notre perfection même sentie et goûtée, en d'autres termes, perçue par la conscience et même analysée par la réflexion.

C'est donc dans l'idée ou la connaissance, non dans le sentiment qui la voile en l'accompagnant, qu'il faut chercher le fondement de la moralité. Ce n'est pas tout : la raison, appelée à prononcer en dernier ressort et simplement avertie par l'intérêt et le sentiment, doit s'attacher à déterminer quel est, comme disait Aristote, l'*acte propre* de l'homme. Un être, en effet, se caractérise non par ce qu'il a de commun avec les autres êtres, mais par ce qui lui appartient en propre et exclusivement. Le sentiment peut accompagner toute idée comme le plaisir accompagne toute activité normale, mais il y a une hiérarchie dans nos idées comme dans nos facultés. Aristote n'a pas eu de peine à démontrer que l'acte propre de l'homme est l'acte de la raison : sa destinée est donc de devenir une *raison en acte*. Et nous n'éliminons ainsi ni le plaisir, ni le sentiment : dans l'état

normal, ne suivent-ils pas l'activité de la pensée comme l'ombre suit le corps, comme la lumière et la chaleur suivent la flamme?

III

LA MORALE DU DEVOIR.

Réduction de toute théorie du devoir à deux systèmes fondamentaux. — Aucune des formules si variées de la morale de l'intérêt et de la morale du sentiment n'ayant réussi à fonder le devoir et à expliquer la loi morale, il faut maintenant poursuivre notre recherche à travers les systèmes qui nous apparaissent comme ayant rendu compte de la loi morale avec tous les caractères qui lui ont été assignés d'après le témoignage de la conscience. Les nuances de ces systèmes sont innombrables, mais il est possible de les ramener à deux types fondamentaux. En toute chose on peut considérer la *forme* et la *matière :* la matière est ce dont la chose est faite, par exemple, dans la statue, le marbre; la forme est ce qui s'ajoute à la matière pour lui donner un caractère déterminé, par exemple, dans la statue, la ressemblance avec Hercule ou avec Minerve. Si nous transportons cette distinction dans la morale, nous dirons que la forme de la loi est son caractère impératif; et que sa matière est ce qu'elle nous commande de réaliser, par exemple un type de perfection défini. Nous naissons ébauche, nous devons devenir statue, nous modeler intérieurement comme une œuvre d'art. Or toute morale du devoir se trouve enfermée dans ce dilemme : ou bien la loi commande par sa forme, est obligatoire par cela même qu'elle est impérative ; ou bien la loi commande par sa matière, c'est-à-dire au nom du type de perfection qu'elle nous enjoint de réaliser. L'expression la plus complète de la morale *formelle* ou du *formalisme moral* nous est donnée dans le kantisme ; l'expression la plus complète de la morale du *bien* ou de la *perfection* nous est fournie dans l'antiquité par le platonisme, dans les temps modernes par Wolff, Leibniz et ceux qui s'inspirent de leur doctrine.

Il y a sans doute d'autres systèmes, mais ou bien ils sont d'origine théologique et n'ont pas un caractère purement philosophique, ou bien ils rentrent plus ou moins complètement dans la morale du bien. — Par exemple, les théologiens qui font de la volonté de Dieu le seul principe du devoir sont forcés de s'expliquer d'une des deux manières suivantes : ou cette volonté est arbitraire et décrète le bien en nous livrant ses décrets dans les livres saints, et alors la morale est purement théologique ; ou cette volonté est rationnelle, c'est-à-dire subordonnée à la raison divine infiniment supérieure, mais analogue à la raison humaine, et alors c'est dans la nature humaine qu'il la faut chercher, car elle y demeure empreinte comme le cachet sur la cire. Dans ce second cas, la tâche du moraliste n'est en rien modifiée par l'intervention d'un Dieu auteur et garant de la loi morale. — Par exemple encore : beaucoup de philosophes donnent comme but suprême à la vie humaine l'amour et la réalisation de l'ordre ; mais dès qu'ils analysent cette idée d'ordre, ils sont amenés à soutenir que l'ordre règne quand les êtres atteignent leur *fin* véritable et réalisent la *perfection* de leur nature. Dès lors la morale de l'ordre se confond sensiblement avec la morale de la perfection : la seule différence consiste en ce que l'idée d'ordre est moins précise, plus fuyante, car il peut être question ou de l'*ordre naturel*, c'est-à-dire de l'ensemble des lois de la nature qui n'ont rien en elles-mêmes de moral ou d'immoral, ou de l'*ordre immuable* dont parle Malebranche et qu'il définit « les rapports de perfection que Dieu consulte quand il agit, ordre qui doit aussi régler l'estime et l'amour de toutes les intelligences (1) ». — Ainsi toute philosophie du devoir l'explique ou par la *loi* (impérative, obligatoire, universelle : formalisme kantien) ou par le *bien* (ordre universel, fin à atteindre, perfection à réaliser : réalisme platonicien).

La morale formelle : Kant. — Dans tous les systèmes de morale, le devoir est subordonné au pouvoir, parce qu'à l'impossible nul n'est tenu. Kant ne renverse pas sans doute l'ordre des termes, mais l'originalité de sa morale consiste tout d'abord en ce qu'il intervertit l'ordre du bien et du devoir. Ceci est

(1) *Morale*, I, 1, 6.

bien, dit-on, donc vous devez le faire ; Kant veut qu'on dise : Vous devez faire ceci, donc ceci est bien. En d'autres termes, une action n'est pas commandée parce qu'elle est bonne, mais elle est bonne parce qu'elle est commandée. « Une action faite par devoir ne tire pas sa valeur morale du but qu'elle doit atteindre, mais de la *maxime* qui la détermine, et par conséquent cette valeur ne dépend pas de la réalité de l'objet de l'action, mais du *principe* d'après lequel la volonté se résout à cette action, abstraction faite de tous les objets de la faculté de désirer. » La moralité consiste donc tout entière dans l'obéissance à la loi morale. Et cette loi est un *impératif catégorique*, c'est-à-dire un commandement sans condition, non un *impératif conditionnel :* elle dit, par exemple, « tu ne dois pas mentir », et non pas « abstiens-toi du mensonge *si tu veux* qu'on ajoute foi à ta parole ». Il n'existe pas un bien réel ou un idéal de perfection que la loi nous commande de nous approprier ou de réaliser : elle ordonne, voilà tout ce que nous savons, et il n'y a de bon moralement que la *bonne volonté*, l'intention morale, l'obéissance à la loi par respect pour la loi et sans aucun motif d'intérêt ou de sentiment.

A quoi reconnaîtrons-nous l'impératif catégorique ? A la possibilité d'ériger la maxime de notre action en règle universelle pour tous les êtres raisonnables. « Puisque j'ai écarté de la volonté toutes les impulsions qu'elle pourrait trouver dans l'espérance de ce que promettait l'exécution d'une loi, il ne reste plus que la légitimité universelle des actions en général qui puisse lui servir de principe, c'est-à-dire que *je dois toujours agir de telle sorte que je puisse vouloir que ma maxime devienne une loi universelle* (1). » Par exemple, je ne dois pas faire de fausses promesses : cela pourrait m'être utile dans tel ou tel cas déterminé, mais que deviendrait la confiance mutuelle nécessaire à la vie sociale si je généralisais cette maxime qu'on peut mentir et promettre sans être résolu à tenir sa promesse ?

Puisque la bonne volonté est sur terre la seule vraie valeur morale, c'est aussi la seule chose vraiment inviolable et sacrée : c'est une *fin en soi*. « L'homme, et, en général, tout être raisonnable, *existe comme fin en soi* et non pas simplement *comme moyen* pour l'usage arbitraire de telle ou telle volonté ; dans toutes ses

(1) *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Barni, p. 13 et suiv.

actions, soit qu'elles ne regardent que lui-même, soit qu'elles regardent aussi d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré comme fin. » En d'autres termes, la personne humaine, notre caractère d'homme ou d'être raisonnable, possède « une valeur absolue », et si toute valeur était conditionnelle, « il n'y aurait plus pour la raison de principe pratique suprême ». De là cette forme de « l'impératif pratique » : *Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, comme une fin, et que tu ne t'en serves jamais comme d'un moyen.* La dignité humaine a une valeur infinie; la respecter est un devoir absolu.

Ce privilège qu'a la volonté d'être pour les autres volontés une *fin en soi*, d'établir pour elle-même et pour toutes les autres volontés des règles universelles qu'elle ne tire ni du commandement extérieur d'un être supérieur à elle, ni de la considération d'une sorte de nécessité interne, mais bien de sa propre nature de volonté raisonnable qui se crée elle-même sa loi, c'est ce que Kant appelle l'*autonomie de la volonté.* De là une nouvelle formule : *Agis de telle sorte que ta volonté puisse se considérer elle-même comme aïctant par ses maximes des lois universelles.* Si la volonté se déterminait soit *en raison* d'un ordre divin, soit *pour* réaliser une perfection conçue par l'intelligence, elle deviendrait, selon Kant, *hétéronome :* elle subirait la loi et ne la ferait pas. Il faut que la loi, loin d'être dictée ou édictée par la conscience, jaillisse en quelque sorte de la volonté même considérée comme l'essence de l'être moral. L'universalité n'en est que le signe; l'autonomie en est le principe; la *bonne* volonté en est l'œuvre; la moralité en est le résultat.

Appréciation du formalisme moral. — Nous pouvons, afin d'apprécier le formalisme de Kant, réduire toute sa morale à cinq thèses essentielles : 1° La loi est un impératif catégorique; 2° Son criterium consiste à universaliser la maxime de l'action; 3° Elle nous oblige à respecter le caractère ou la dignité d'homme comme une fin en soi; 4° Elle est l'œuvre d'une volonté autonome; 5° Elle répugne à tout alliage d'intérêt ou de sentiment. — Considérons successivement ces cinq thèses et efforçons-nous d'en juger exactement la valeur. Notons, comme remarque préliminaire, qu'il ne s'agit pas ici de critiquer les applications, mais simplement les principes : jamais morale

plus pure et plus haute n'a été proposée à l'activité humaine, mais Kant a pris une position fort paradoxale en fondant sa morale uniquement sur la notion de la loi et en dehors de toute considération du bien ou de la perfection, et par là même il s'est condamné tantôt à sortir de son principe, tantôt à verser dans de véritables exagérations ascétiques et piétistes.

1° On ne comprend guère qu'une loi commande sans justifier ses ordres impératifs par aucune explication. « Tu dois agir ainsi : » n'y a-t-il vraiment aucune raison dernière de ce « tu dois »? Alors c'est la formule même du despotisme : c'est une consigne plutôt qu'une loi. Notre obéissance, en tant qu'êtres moraux, doit être un consentement raisonnable, non une soumission passive. Les solitaires de la Thébaïde, qui, dit-on, acceptaient pour consigne d'arroser un bâton mort fiché en terre, avaient sans doute le mérite de l'obéissance, mais il eût été préférable que leur occupation fût plus raisonnable. Un caporal prussien commande ainsi et se fait obéir : question de discipline et de dressage, non de morale. Schopenhauer voit dans cet impératif, sorte de voix qui se fait entendre on ne sait comment sans organes vocaux, un ressouvenir inavoué de la morale théologique « du décalogue de Moïse », et peut-être n'a-t-il pas tout à fait tort. Une loi est toujours l'expression d'une volonté raisonnable ou d'une nécessité naturelle : ici rien de pareil ; la loi demeure une abstraction qui flotte entre ciel et terre.

2° A vrai dire, le criterium qu'on nous propose est excellent pour la reconnaître, mais il demeure insuffisant pour la justifier. Rien de plus sûr pratiquement que d'universaliser la maxime de son action, car on évite ainsi le sophisme très ordinaire qui consiste à faire tacitement une exception en sa faveur. Mais nous surprenons Kant en flagrant délit d'oubli de son principe : pour démontrer qu'on ne doit pas mentir, il invoque ni plus ni moins qu'un simple utilitaire l'intérêt social, comme s'il n'avait pas d'abord transporté la morale dans un monde abstrait d'où les grossières réalités sont bannies. Ce n'est pas qu'il ait tort d'exiger que la morale rende ou laisse possibles les relations des hommes entre eux, mais il dépasse son formalisme pur. Ce ne sont pas des volontés pures, mais des volontés humaines que la société met en relation. L'utilité semble ici une notion qui jure avec les conceptions de Kant : l'impératif catégorique se rabaisse jusqu'au simple impératif conditionnel.

3° Une seconde fois il sort de son système et fait des emprunts non plus à la morale utilitaire, mais à la morale de la perfection, en affirmant que la personne humaine étant une *fin en soi*, a une valeur absolue. N'est-ce pas comme s'il disait : Réalisez votre idéal d'êtres raisonnables, la perfection dont l'humanité est capable? Et dès lors n'est-ce pas au nom de cet idéal et de cette perfection que la loi nous oblige et nous commande? Pourtant, dans la pensée de Kant, il ne devait être question ni d'idéal, ni de perfection, et c'était par sa seule forme et non par le contenu idéal ou réel de cette forme impérative que la loi morale devait se faire obéir. Répétons-le : ce n'est pas un reproche que nous lui faisons, c'est un aveu que nous enregistrons; il est nécessaire de compléter le kantisme, il ne saurait être question de le rejeter, car ce serait rejeter la vérité.

4° La théorie de la bonne volonté est admirable et il est établi depuis Kant qu'il n'y a de bon *moralement* que la bonne volonté, l'intention droite et persévérante. Mais n'y a-t-il pas un bien *naturel* qui a aussi sa valeur propre? Bonne volonté à part, ne vaut-il pas mieux être un homme intelligent qu'un idiot, être doué de bons instincts que tourmenté de mauvais penchants? Cette volonté d'ailleurs que l'on déclare *autonome*, comment comprendre son autonomie? Il faudrait qu'elle n'eût pas d'autre fonction que de se vouloir elle-même, ce qui n'est guère intelligible. A vrai dire, elle doit vouloir autre chose et mieux qu'elle-même et devient dès lors *hétéronome :* elle se veut plus parfaite, moins hésitante, et c'est dire que, pour se perfectionner, elle s'idéalise. Le sage seul est libre, disaient les stoïciens; mais pour conquérir cette liberté parfaite du sage, une liberté imparfaite et ébauchée est nécessaire. Les stoïciens faisaient leur sage supérieur à leur Dieu, parce que, disaient-ils, Jupiter est sage par nature et sans mérite, le sage est tel par un effort méritoire de sa volonté. Kant devrait aboutir logiquement aux mêmes conclusions que les stoïciens. Comme il ne reconnaît aucune excellence naturelle et indépendante de la volonté autonome, il devrait souhaiter à ses amis et à ses proches les plus mauvais instincts pour qu'ils aient le mérite de les vaincre : vain paradoxe, car il sera toujours précieux d'être sage par nature et sans mérite, et c'est avouer qu'il y a dans les choses une perfection relative naturelle dont il faut tenir compte.

5° En éliminant tout motif intéressé, tout sentiment moral

de la doctrine du *respect pour la loi*, Kant s'est condamné à un autre paradoxe : il se demande si un acte de pure vertu a jamais été accompli sur terre, et il est obligé de répondre négativement. N'est-ce pas reconnaître que sa morale est faite pour des abstractions et des êtres de raison, non pour des hommes réels? Il est même digne de remarque que le monde parfaitement moral de Kant serait un monde maussade et inhabitable : il y serait défendu, non d'aider, mais d'aimer ses amis; non de secourir les malheureux et d'alléger leurs peines, mais de compatir à leurs souffrances et d'en avoir pitié; non d'être vertueux, mais de trouver le moindre plaisir à la vertu. Rigorisme exagéré, vertu revêche et puritaine qui donnerait à croire que la loi est une chaîne et la consigne un registre d'écrou. Schiller a fait justice de ces exagérations dans une charmante épigramme : « *Scrupule de conscience.* Je sers volontiers mes amis, mais, hélas! je le fais avec inclination, et ainsi j'ai souvent un remords de n'être pas vertueux. — *Décision.* Tu n'as qu'une chose à faire : il faut tâcher d'étouffer cette inclination, et faire alors avec répugnance ce que t'ordonne le devoir! »

En dépit de ces reproches, nous ne concluons pas que la morale formelle, telle que Kant l'a conçue, est fausse : elle est au contraire entièrement vraie, mais elle demeure incomplète, parce que Kant, ayant proscrit la métaphysique qu'il remplaçait par la *critique*, n'a considéré, pour ainsi dire, que le squelette de l'homme ou plutôt son schème géométrique. Sa mécanique morale suppose un dynamisme caché qui le meut et l'anime et qu'il s'est obstiné à ne pas voir. A son anatomie morale il faut surajouter une physiologie morale : pour parler sans figure, il faut chercher sous la loi abstraite la raison toujours subsistante de la loi, le bien et la perfection qui seuls nous obligent véritablement. Il faut considérer l'homme tout entier, pensant et agissant avec toute son âme, et non un vain fantôme formé sans doute à l'image et à la ressemblance de l'homme, mais substitué indûment à l'homme réel pour la plus grande gloire d'un système préconçu.

Le souverain bien ou la perfection. — Leibniz disait que « le bien naturel, quand il est l'objet de la volonté, devient le bien moral ». Voilà, en deux mots, le principe de notre doctrine morale : il y a un *bien naturel* qui consiste essentiellement dans

la perfection de notre nature ; et notre devoir est la loi qui nous oblige à réaliser de plus en plus cette perfection qui devient ainsi un *bien moral*. Si l'on demande maintenant en quoi consiste notre perfection intérieure, Leibniz répondra que c'est « ce qui élève l'âme » ; qu'elle réside dans « la force d'agir, parce que plus grande est la force, plus haute et plus libre est l'essence » ; qu'elle est caractérisée par « la pluralité dans l'unité », l'harmonie des puissances de l'âme, et que « de l'accord naît la beauté et de la beauté l'amour ». Malebranche exprime plus clairement une idée analogue : « Une bête est plus estimable qu'une pierre, et moins estimable qu'un homme, parce qu'il y a un plus grand rapport de perfection de la bête à la pierre que de la pierre à la bête, et qu'il y a un moindre rapport de perfection entre la bête comparée à l'homme qu'entre l'homme comparé à la bête. Et celui qui voit ces rapports de perfection, voit des vérités qui doivent régler son estime, et par conséquent cette espèce d'amour que l'estime détermine. Mais celui qui estime plus son cheval que son cocher, ou qui croit qu'une pierre en elle-même est plus estimable qu'une mouche... tombe nécessairement dans l'erreur et dans le dérèglement (1). »

Vouloir pour soi-même et pour autrui la plus haute perfection qu'il soit possible d'atteindre, voilà donc la raison profonde de l'obligation : préférer une perfection moindre serait purement et simplement irrationnel et absurde. La difficulté qui se présente consiste à discerner les rapports de perfection. A moins de nous attribuer avec Hutcheson un « sens de la dignité », il faut recourir à l'analyse psychologique et interroger la conscience ; car il ne s'agit pas ici de la perfection en général, mais de *notre* perfection spécifique et humaine. Aristote reprochait à Platon d'assigner comme but à la vie humaine le bien absolu, le bien en soi : A quoi, disait-il, servirait au charpentier, pour la pratique de son art, la contemplation du *bien en soi?* On peut sans doute donner, comme maxime dernière de la morale, le précepte platonicien : *Imitez Dieu*, mais à condition de le restreindre aussitôt et de le rendre pratique en disant que l'homme, incapable de réaliser une perfection divine ou angélique, n'imite Dieu qu'en réalisant la perfection humaine, la seule qui soit à sa portée.

(1) *Traité de morale*, 1re partie, chap. Ier, § XIII.

L'idée de cette perfection se ramène à deux notions fondamentales: 1° l'homme est d'autant plus parfait qu'il y a en lui plus d'activité, plus de facultés, plus de puissances ; 2° l'homme est d'autant plus parfait qu'il règne entre ces activités, ces facultés, ces puissances, une plus complète harmonie. Notre perfection consiste donc dans le développement harmonieux de toutes nos facultés subordonnées à celle qui est la faculté humaine par excellence, l'*acte propre* de l'homme, à la raison.

Pour rendre sensible cette doctrine, empruntons à Platon son analyse de l'âme. Il y a dans l'homme, disait-il, une *pure intelligence* localisée dans la tête ; puis, logé dans la poitrine, le principe du *courage;* et, dans le bas-ventre, la racine des *passions.* Au figuré: un homme, un lion, une hydre; une hydre qu'il faut à la fois satisfaire pour vivre, et dompter pour vivre heureux ; un homme dont la tâche est de se servir du lion pour dompter l'hydre. La vie humaine sera la plus parfaite et la plus heureuse possible quand les passions inférieures seront soumises par la partie courageuse de l'âme, et que le courage lui-même, qui, déchaîné, serait la colère aveugle, sera dirigé par la raison. Substituez maintenant, à cette analyse platonicienne, l'analyse beaucoup plus détaillée, mais non différente au fond, des psychologues modernes, et vous aboutirez au même résultat : il y a dans l'âme, comme disaient les stoïciens, une *partie dirigeante;* mais diriger n'est pas supprimer et, si nous subordonnons les facultés inférieures, nous n'en sacrifions aucune, évitant ainsi de mutiler l'homme, sous prétexte de le perfectionner.

Il y a trois vies, disait Maine de Biran : la vie animale ou celle de la sensation brute ; la vie humaine ou celle de l'effort volontaire et conscient ; la vie de l'esprit, ou celle de la pensée pure dégagée des choses passagères et fixée sur un objet éternel. La perfection ne saurait consister pour l'homme, comme Maine de Biran l'insinue parfois, à anéantir les deux vies inférieures au profit de la vie supérieure, ce qui serait l'*ascétisme* ou le *mysticisme*, mais à les faire converger vers cette vie de l'esprit. Que si l'unité de la vie est placée non au centre, mais à la circonférence, si, par exemple, l'égoïste ramène tout à son intérêt, l'homme sensuel réduit tout à la sensation, ce renversement de la hiérarchie, cette interversion des rapports des éléments qui nous constituent, est ce qu'on nomme avec une si forte énergie l'*abrutissement.* S'abrutir ou se perfectionner,

voilà pour l'homme l'alternative qui se pose. Il ne saurait être question d'ailleurs d'une perfection égoïste, et qui ne serait désirée que pour soi. C'est le privilège des biens supérieurs de pouvoir se partager non seulement sans rien perdre de leur valeur, mais en multipliant leur valeur même. Il en est ainsi déjà des biens de l'intelligence ; ils se communiquent et se dispensent libéralement sans en être diminués, comme une torche en allume vingt autres sans rien perdre de son éclat. Le bien moral s'*accroît* en se communiquant : « C'est une imperfection, dit Leibniz, de se plaire dans le mal d'autrui. Et c'est une perfection de se plaire dans le bien d'autrui (1). » Entre la perfection, le bonheur, l'amour d'autrui, Leibniz établit une équation qui identifie nos devoirs envers autrui avec nos devoirs envers nous-mêmes, et les ramène tous à la poursuite du seul vrai bien proposé à tous, la perfection : « Aimer ou chérir, dit-il, c'est se réjouir du bonheur d'autrui, ou, ce qui revient au même, c'est faire sien le bonheur d'autrui (2). »

L'identité du bonheur et de la perfection. — Nous admettons donc, en expliquant le devoir par la perfection, tout ce qui fait la haute valeur de la morale de Kant, la théorie de la personne morale considérée comme une fin en soi et non comme un moyen pour une autre fin. Mais nous concédons aussi aux partisans de la morale *hédoniste* et de la morale *eudémoniste* tout ce qui est vrai dans leur doctrine, à savoir que l'homme est né pour le bonheur et que la poursuite du bonheur est absolument légitime. De quel bonheur s'agit-il en effet? Choisirions-nous le bonheur sans dignité d'un esclave bien traité, le bonheur sans conscience d'un enfant qui se laisse vivre, le bonheur extravagant d'un fou qui se croirait empereur ou dieu et se complairait dans cette idée? Évidemment non : nous voulons un bonheur digne de l'homme, parce que tout autre nous semble inférieur et indigne de nous. « Le souverain bien, dit excellemment Descartes, consiste en l'exercice de la vertu, ou, ce qui revient au même, en la possession de toutes les perfections dont l'acquisition dépend de notre libre arbitre. La félicité est la satisfaction d'esprit qui suit cette acquisition... La béatitude n'est pas le souverain bien, mais elle le présuppose... Car le souverain bien

(1) *Rechtsphilosophisches*, par G. Mollet, Leipzig, 1885, p. 54.
(2) Ed. Erdmann, p. 118.

est sans doute la chose que nous devons nous proposer dans toutes nos actions, et le contentement d'esprit qui en revient, étant l'attrait qui fait que nous le cherchons, est aussi à bon droit nommé notre fin (1). » Ainsi le bonheur n'est nullement, comme le prétend Bentham, la plus grande somme de plaisir possible, la *maximisation* des plaisirs, mais le sentiment intérieur du plus haut état d'excellence possible.

Nous conclurons avec M. P. Janet : « Cette doctrine est une sorte d'*eudémonisme rationnel*, puisqu'elle place le souverain bien dans le bonheur, suivant la doctrine presque unanime des philosophes ; mais elle ne prend pas pour criterium du bonheur la sensibilité individuelle ; elle fonde le bonheur sur la vraie nature de l'homme, laquelle ne peut être reconnue que par la raison. En un mot, elle ne mesure pas le bonheur par le plaisir ; elle mesure, au contraire, le plaisir par le bonheur ; de telle sorte que les plaisirs ne valent qu'à proportion de la part qu'ils peuvent avoir à notre bonheur, dont le fondement est dans notre perfection (2). »

Rien ne sera plus facile au lecteur, pour achever l'édifice de la morale théorique, que de constater combien cette théorie s'accorde avec les caractères de la loi morale précédemment posés : — 1° La loi morale est *universelle* comme la raison même qui est le caractère distinctif de l'homme et se rencontre embryonnaire ou développée chez tous les représentants de l'humanité ; — 2° La loi morale est *obligatoire*, parce qu'elle est notre nature même et qu'un être qui ne se croirait pas obligé de vivre conformément à sa nature, serait à la lettre un être dépravé pour qui nulle autre loi que celle de la perfection n'aurait plus d'*autorité*. Il n'obéirait qu'à la contrainte ou à la force. A qui déclare qu'il lui est loisible de s'avilir, de s'abrutir et de renoncer à sa dignité d'homme, la morale n'a rien à répondre ; — 3° Universelle et obligatoire, cette loi est en même temps toujours *praticable :* il y a dans l'homme un instinct qui le pousse, comme dit Spinoza, à « persévérer dans l'être » ; la loi qui l'oblige à « accroître son être » n'est que le complément de cet instinct fondamental, son achèvement par la raison. Mais qui dit possible et praticable, ne dit pas nécessairement aisé ou facile, et il y a bien des degrés dans la perfection toujours

(1) Descartes, éd. Cousin, t. IX, p. 221.
(2) P. Janet, *La morale*, p. 110.

relative de l'homme. « La voie que j'ai montrée pour atteindre le souverain bien, dit Spinoza, paraîtra pénible sans doute, mais il suffit qu'il ne soit pas impossible de la trouver. Et certes, j'avoue qu'un but si rarement atteint doit être bien difficile à poursuivre; car autrement, comment se pouvait-il faire, si le salut était si près de nous, s'il pouvait être atteint sans un grand labeur, qu'il fût ainsi négligé de tout le monde ? Mais tout ce qui est beau est aussi difficile que rare (1). » Ajoutons que le souverain bien prend chez Spinoza un nom que nous ne lui avons pas encore donné : c'est « l'amour intellectuel de Dieu ». Nous sommes conduits ainsi au seuil de la religion naturelle, mais nous n'y pénétrons pas encore ; — 4° Enfin la *sanction* de la morale, dans la théorie de la perfection, est le complément naturel de la loi du devoir, puisque, comme l'affirme le même Spinoza, le bonheur ou « la béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu même » ; puisqu'il y a théoriquement adéquation parfaite entre la perfection et le bonheur, et qu'en dernière analyse, si cette adéquation reste incomplète dans la pratique à cause des obstacles qui surgissent soit du fait de la nature, soit à cause de l'imperfection des institutions humaines, il en est absolument de même dans tous les systèmes de morale. Dans la seule théorie que nous venons d'exposer, le sage est en toutes circonstances le principal artisan de sa destinée, puisqu'elle dépend d'un bien intérieur dont rien au monde ne saurait le frustrer.

(1) *Ethique*, 5e partie.

DEUXIÈME PARTIE

MORALE PRATIQUE

CHAPITRE PREMIER

MORALE INDIVIDUELLE ET DOMESTIQUE

I. Morale individuelle. — Caractères et division de la morale pratique. — Devoirs personnels relatifs au corps. — Le suicide. — Devoirs personnels relatifs à l'âme : 1° la volonté ; — 2° l'intelligence ; — 3° la sensibilité. — Devoirs envers les animaux.
II. Morale domestique. — La famille. — Formation de la famille : le mariage. — Les parents et les enfants. — Les frères et les sœurs. — Maîtres et domestiques.

I

MORALE INDIVIDUELLE.

Caractères et division de la morale pratique. — La morale pratique est à la fois la déduction et l'application des principes de la morale théorique : elle en est une déduction, car elle en développe logiquement le contenu ; elle en est une application, parce qu'elle se propose pour but de régler la conduite au moyen des vérités ainsi obtenues, en tenant compte de notre nature individuelle et de notre rôle social. A vrai dire, l'épithète de *pratique* ou d'*appliquée* ne lui convient qu'imparfaitement. Elle n'est pas une *casuistique*, c'est-à-dire un examen des cas de conscience particuliers, mais bien plutôt une *méthode* pour les résoudre. Elle doit rester générale et ne pas faire au milieu de ses théorèmes une part trop large aux pro-

blèmes dont ils préparent la solution. D'abord elle se perdrait ainsi dans un détail infini et le moraliste se transformerait indûment en directeur de consciences ; ensuite elle manquerait son but, qui n'est pas de dispenser l'homme de raisonner son devoir, mais au contraire de lui apprendre à le bien raisonner en lui donnant le tact du bien. La tâche du vrai moraliste comme celle du bon précepteur est de se rendre inutile. La morale pratique reste donc scientifique parce qu'elle reste la science du général, autrement dit la déduction systématique des principes dérivés qui se rattachent à la triple théorie de la loi, de la liberté et du souverain bien et se formulent sur le mode impératif en préceptes de conduite. La déduction est son caractère essentiel : pour persuader, elle s'attache à convaincre ; elle n'est ni un catéchisme par demandes et par réponses, ni un recueil de sermons laïques dont l'éloquence aurait surtout pour but la conversion ou l'édification. Bref, elle est la *science des devoirs*, comme la morale théorique est la *science du devoir*.

Si l'on considère principalement le *sujet* du devoir, c'est-à-dire l'*agent moral*, on divisera la morale, comme le faisaient les anciens, d'après les qualités que la pratique du bien confère à l'agent moral ; en d'autres termes, on distinguera différentes vertus, la sagesse ou prudence, la force ou courage, la tempérance ou modération, la justice. Cette division a le même inconvénient en morale que la classification baconienne des sciences (1) : les vertus ne sont séparables que par abstraction et l'âme tout entière concourt à la production de chacune d'elles. Malgré son antiquité et les noms qui la recommandent, elle ne saurait donc être acceptée qu'à titre de subdivision auxiliaire : ainsi, chez les anciens et chez Cicéron leur interprète, on trouve confondues sous le nom de sagesse la connaissance théorique des hommes et des choses et la prudence toute pratique qui consiste à tirer parti des uns et des autres ; ainsi encore le courage est défini « la vertu combattant pour l'équité » et dès lors, par sa définition même, ne nous apparaît pas comme un élément simple et irréductible, puisqu'il est un mélange de force et d'équité ; ainsi enfin la justice est à la fois le devoir de rendre à chacun ce qui lui est dû et la bienfaisance qui nous oblige à le secourir et à lui donner du nôtre. Tantôt même la

(1) Voy. liv. I, chap. II.

sagesse est une des vertus, tantôt elle devient, comme chez Platon, toute la vertu : « toutes les vertus sont des sciences » et « nul n'est méchant volontairement » sont des maximes platoniciennes qu'il suffit de rappeler.

Il est donc préférable de classer nos devoirs d'après leurs objets et de modeler ainsi leur division sur la classification ampérienne des sciences. Or quels sont les objets du devoir et quels rapports l'agent moral soutient-il avec ces objets? En premier lieu, l'homme a des devoirs envers lui-même et ces devoirs constituent la *morale individuelle.* Il peut paraître étrange que je sois obligé, que j'aie une dette envers moi-même. Il semble qu'étant libre je m'appartienne et qu'en conséquence, selon une définition de la propriété, j'aie le droit d'user et d'abuser de ce qui est mien, de ce qui est moi. Qui consent à l'injustice supprime l'injustice. La difficulté est aisée à lever : ce n'est pas envers moi comme individu que j'ai des devoirs, mais envers moi comme personne morale ; je dois respecter en moi mon caractère d'homme et ne pas avilir l'humanité dans ma personne. Il y a réellement ici un sujet, l'individu, et un objet, la personne morale, en présence l'un de l'autre, et ce dédoublement n'a rien de plus merveilleux que le dédoublement du sujet connaissant et de l'objet connu dans l'acte de la réflexion. Tout devoir n'est pas nécessairement conçu sous la forme d'une *dette.* D'ailleurs mes semblables et moi nous avons une essence commune et si je n'étais pas obligé de la respecter en moi, comment pourrais-je être tenu de la respecter en autrui ? Dira-t-on que pour un homme isolé comme Robinson dans son île la distinction du bien et du mal n'aurait plus aucune raison d'être et qu'il lui serait loisible de s'avilir ? Dans l'isolement le plus complet et la solitude la plus profonde, le devoir accompagne l'individu parce qu'il est intimement lié à son essence. — La *morale sociale* comprenant les devoirs de justice et de charité est même directement intéressée à la morale individuelle, parce que l'homme étant un élément de ce vaste corps qu'on nomme une société, sa moralité propre a des conséquences qui s'étendent bien au delà de la sphère restreinte où il se meut. Se manquer à soi-même, c'est manquer à la société ; se perfectionner soi-même, c'est se mettre en état de bien servir ses semblables. — Mais l'élément social, comme l'a démontré Aristote, c'est moins l'individu que la famille : les devoirs de la

famille ou *devoirs domestiques* constituent donc une partie essentielle de la morale sociale. Et comme d'autre part il n'y a pas de société sans gouvernement et qu'une société dans son rapport avec son gouvernement constitue un État, de nouveaux devoirs surgissent qui constitueront la *morale civique*. — Nous aurons enfin à examiner si les rapports de la loi morale avec Dieu considéré comme législateur des volontés en tant que sa volonté est imprimée dans notre essence d'hommes ; comme « rémunérateur et vengeur » en tant qu'il est le dernier garant de la sanction morale, ne nous créent pas envers lui des devoirs de respect et d'amour qu'on appelle d'un nom emprunté aux religions, l'adoration, et qui seront l'objet de la *religion naturelle*, couronnement de la morale philosophique.

Devoirs personnels relatifs au corps. — Deux principes dominent la théorie des devoirs envers soi-même : le premier est le principe de la dignité humaine ou de la valeur absolue de la personne morale ; le second est le principe de la perfectibilité humaine qui se résout lui-même en deux propositions essentielles, la première, que de tous les êtres l'homme est le plus modifiable puisqu'il est modelé et en quelque sorte recréé par le milieu social, la seconde que le facteur essentiel du progrès individuel et social est en dernière analyse la liberté.

On divise habituellement les devoirs de l'homme envers lui-même en deux catégories : devoirs envers le corps et devoirs envers l'âme. Le physique et le moral de l'homme sont si étroitement liés entre eux que cette division n'a que l'avantage de la commodité et de la clarté. Descartes dit avec un bon sens profond : « L'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps, que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher (1). » L'hygiène du corps est presque toujours une hygiène de l'âme, et réciproquement le médecin ne désavouerait pas le moraliste qui soutiendrait que la meilleure des hygiènes est une morale bien comprise et scrupuleusement suivie.

Une autre distinction traditionnelle domine toute l'exposition

(1) *Discours de la méthode*, 6e partie.

des devoirs : on en distingue de deux sortes, des devoirs d'*abstention* appelés encore négatifs ou mieux prohibitifs et des devoirs d'*action* appelés aussi positifs. Conserver l'intégrité de sa personne physique et ne rien faire qui nuise inutilement à sa santé, voilà un devoir de conservation qui rentre évidemment dans la première catégorie ; développer ses facultés en comprenant sous ce mot aussi bien les forces physiques que les facultés intellectuelles et morales, voilà un devoir d'action.

Les anciens enseignaient qu'il y a deux grands moyens d'atteindre la perfection individuelle : la *gymnastique* et la *musique*. La gymnastique comprenait pour eux tous les soins d'hygiène et tous les exercices physiques qui peuvent amener le corps au plus haut point de santé, de vigueur et de beauté. Par cette expression de *musique* ils entendaient les *arts des Muses*, dont le plus important est la poésie. « Le sage, disait Platon, est un *musicien ;* » il fait régner l'harmonie dans son âme et dans ses actions, et cette harmonie, qui est la vertu, est aussi la beauté. Ainsi que le fer s'adoucit au feu, disait-il encore, le dur courage se ploie et s'attendrit par l'effet de la poésie, des beaux airs, des harmonies et des proportions. La gymnastique au contraire donne à l'homme le sentiment de ses forces, l'audace et l'énergie. L'idéal des anciens, *une âme saine dans un corps sain*, doit être aussi le nôtre. On a beaucoup raillé Volney d'avoir rangé la *propreté* parmi les vertus (1) : ces railleries ne portent pas ; si la propreté est une vertu modeste, le plus humble de nos devoirs envers le corps, il n'y a rien toutefois de ridicule à la recommander comme une condition de santé et même comme une des formes du respect de soi et des autres. De même les exercices physiques, qu'on n'eût pas osé, il y a cinquante ans, inscrire dans un traité de morale, y figurent au même titre que dans un traité d'hygiène : la raison, qui est très simple, c'est que plus le corps est faible et maladif, plus généralement il est exigeant et tyrannique ; un corps robuste et vigoureux n'est pas un poids, mais un lest pour l'âme ; armée d'un meilleur instrument, pourvue d'un serviteur plus alerte, elle s'affranchit, non des passions sans doute, mais des nécessités inférieures de la vie matérielle qui autrement l'eussent asservie et humiliée. L'ascétisme peut être dans certains cas très méritoire, mais une saine

(1) Volney, *La loi naturelle*, chap. IV.

morale se garde de le recommander. Sacrifier sa santé et sa vie à quelque haute idée, à quelque grande mission intellectuelle qu'on s'est assignée, c'est une des formes de l'héroïsme, mais l'héroïsme est un devoir exceptionnel : Qui veut faire l'ange, a dit Pascal, fait la bête. Et Pascal lui-même, dont la vie fut si courte et si remplie de souffrances, n'est-il pas un mémorable exemple du danger qu'il y a à laisser la lame user le fourreau et à rompre absolument, fût-ce au profit des plus sublimes facultés, cette *harmonie* tant recommandée par les anciens ?

Le suicide. — Le premier devoir de l'homme envers son corps est évidemment de le conserver, c'est-à-dire de s'abstenir du *suicide*. Kant distingue avec raison le suicide *total* et le suicide *partiel :* celui-ci consiste soit dans la mutilation, soit dans les excès qui ruinent la santé et dont les vertus contraires sont la tempérance, la sobriété, le respect pour ainsi dire physique de sa personne qui est « opposé à l'impureté et s'appelle la chasteté ». Quant au suicide proprement dit, la morale n'hésite pas à le condamner comme un crime pour les trois raisons suivantes :

1° L'homme, « tant qu'il s'agit de devoir, par conséquent tant qu'il vit, ne peut se défaire de la personnalité ; et il y a contradiction à supposer qu'il puisse s'affranchir de toute obligation, c'est-à-dire agir si librement qu'il puisse soustraire ses actes à toute espèce de droit. Détruire dans sa propre personne le sujet de la moralité, c'est, autant qu'il est en soi, faire disparaître du monde la moralité même (1) ». En d'autres termes, c'est avilir l'homme dans sa personne : c'est une véritable désertion du devoir, l'abdication morale.

2° En second lieu, quel est l'homme si complètement isolé que tout lien moral soit rompu avec ses semblables, qu'il n'ait plus de devoirs envers eux et ne puisse au moins leur faire du bien en leur donnant l'exemple du courage et de la patience à supporter ses maux ? Le suicide est donc une violation de la morale sociale : c'est l'affirmation d'un pessimisme découragé et décourageant, et comme il est contagieux il produit indirectement un autre homicide ; c'est un attentat contre la société.

3° Le suicide est presque toujours une lâcheté. On ne nie pas

(1) Kant, *Principes métaphysiques de la morale*, p. 82.

qu'il ne faille, pour s'ôter la vie, une sorte de courage tout physique. Mais il suffit de lire les dernières pensées des suicidés dans les témoignages qu'ils nous en ont laissés (1), pour voir à nu leur misère morale, leur détresse psychologique. Il y a plus de courage à supporter ses maux qu'à déserter la vie. S'il y a eu, surtout chez les stoïciens, des suicides qui offrent toute l'apparence de l'héroïsme, ce n'est pas une réhabilitation, ce n'est qu'une circonstance atténuante en faveur de cas absolument exceptionnels : l'idée fixe du monomaniaque lui donne aussi l'apparence de l'héroïsme et n'en est pas moins une simple maladie : l'idée fixe du découragé est que le bonheur et le succès sont l'unique but de la vie, qu'ils lui sont dus et que la nature lui fait banqueroute en l'en frustrant.

Le pessimisme, maladie particulière à notre époque, sorte de phylloxera moral, d'importation germanique, ne se réfute pas en paroles, mais par l'action. Quiconque dira : Que je fasse encore une bonne action avant de mourir, sera sauvé de la pensée du suicide : car une bonne action n'est pas seulement toujours obligatoire, mais toujours possible. Nous ne citerons pas l'éloquente lettre de Rousseau contre le suicide : on y sent la déclamation autant au moins que la conviction. Stuart Mill raconte, avec un plus profond accent de sincérité, que vers sa vingtième année il fut atteint de la maladie du découragement, du « mal du siècle », et se dit à lui-même : « Suppose que tous les objets que tu poursuis dans la vie soient réalisés, que tous les changements dans les opinions et les institutions, dans l'attente desquels se consume ton existence, puissent s'accomplir sur l'heure : en éprouverais-tu une grande joie, serais-tu plus heureux ? — Non ! me répondit nettement une voix intérieure que je ne pouvais réprimer. Je me sentis défaillir ; tout ce qui me soutenait dans la vie s'écroula. » La manière dont il guérit de cet accès de découragement pessimiste est bien simple : ayant lu dans les *Mémoires* de Marmontel le passage où il fait le récit de la mort de son père et raconte que dans cette détresse, lui, simple enfant, vit clairement qu'il devait remplacer auprès des siens ce père qu'ils avaient perdu, ce fut un trait de lumière. A qui reste un seul devoir à remplir le découragement n'est pas permis : c'est une lâcheté déguisée par un sophisme ou provo-

(1) Voy. Brière de Boismont, *Du suicide et de la folie suicide.*

quée par un état morbide d'une sensibilité dévoyée ou exaltée. L'aliéniste écrit volontiers *folie suicide;* le moraliste hésite à assigner dans le suicide la part exacte de l'*homicide* qui est criminel et de la *folie* dont l'individu peut n'être aucunement responsable; le bon sens populaire, qui voit dans le suicide une tare et une flétrissure, juge à la fois en aliéniste et en moraliste quand autour du cadavre du suicidé il dit simplement : Le malheureux!

Devoirs personnels relatifs à l'âme : 1° la volonté. — Aussi placerons-nous en premier lieu comme devoirs relatifs à l'âme ceux qui concernent la volonté, le caractère, l'énergie morale. La première des vertus de l'homme est le *courage* et le seul moyen de devenir vertueux est d'acquérir la *bonne volonté*, la volonté énergique et persévérante du bien. Les stoïciens n'avaient pas tort de regarder la *tenue constante*, l'*accord avec soi-même* comme le signe et le fondement de toutes les vertus. Il faut, disait Descartes, être ferme et résolu dans ses actions. De nos jours, l'homme désire immensément, mais il veut faiblement : la plupart même n'ont pas de volontés, mais de simples velléités. Rien ne rend l'homme plus méprisable que ce relâchement de la volonté et ce déchaînement de désirs qui se contredisent; rien ne le rend plus malheureux. Ce n'est plus l'homme qui gouverne sa vie, ce sont ses passions. Il porte en lui-même, comme dit Socrate, son propre ennemi, un principe destructeur, la contradiction.

Dans l'éducation qu'on donne à sa volonté, éducation qui doit durer toute la vie puisque la formation du caractère est le grand œuvre de l'homme, les choses se passent bien souvent comme dans l'éducation qu'on reçoit d'autrui. « Essayez de cataloguer et de réduire en plan d'études, dit J.-P. Richter, les opinions de la plupart des pères en matière d'éducation, voici à peu près le plan que vous obtiendrez — : première heure : « Ce que nous devons enseigner à l'enfant, ses maîtres et moi, c'est la pure et rigide morale; — deuxième heure : Non, c'est une morale mixte, une morale d'intérêt bien entendu; — troisième heure : Ne voyez-vous pas que c'est ainsi que fait votre père? — quatrième heure : Vous êtes trop petit, cela ne sied qu'aux grandes personnes; — cinquième heure : La grande affaire pour vous, c'est de réussir dans la vie, c'est de devenir quelque chose dans l'État; — sixième heure : Ce ne sont point

les choses terrestres, mais les biens éternels qui font la valeur de l'homme; — septième heure : Sachez donc supporter l'injustice avec calme et résignation; — huitième heure : Surtout défendez-vous bravement si l'on vous attaque; — neuvième heure : Mon petit ami, ne faites donc pas tant de bruit; — dixième heure : Est-ce qu'un petit garçon doit rester immobile comme cela? — onzième heure : Il faut mieux obéir à ses parents — douzième heure : Il faut s'instruire par soi-même (1). » L'humoristique écrivain fait du même coup un tableau fidèle des fluctuations qui se passent dans notre for intérieur : un chaos d'opinions et d'habitudes d'où surgissent le hasard et le caprice qui s'efforcent vainement d'en tirer une règle! Nous ressemblons à Arlequin entrant en scène avec une liasse de papiers sous chaque bras. « Que portez-vous sous le bras droit? lui demanda-t-on. — Des ordres. — Et sous le bras gauche? — Des contre-ordres! » S'exercer à vouloir, développer en soi la force d'âme, cultiver le caractère qui vaut mieux que le talent, voilà donc nos devoirs envers la volonté : pour les bien remplir, il faut se faire une règle de conduite, un tableau de ses devoirs et un programme de sa tâche; il faut surtout se souvenir que la *bonne intention* dont parle Kant ne consiste pas simplement dans *les bonnes intentions*, mais dans leur réalisation en actes habituels; il est bon également de suivre le conseil de Pascal et de cacher ses bonnes résolutions, surtout dans les commencements, car « rien ne les ruine tant que de les produire ». Elles s'évaporent souvent en paroles et en projets.

2° L'intelligence. — Nous avons expliqué le libre arbitre en le ramenant à deux éléments essentiels : 1° l'effort ou spontanéité qui constitue la nature même de l'âme, 2° la fécondité intellectuelle qui nous permet d'opposer à une idée l'idée antagoniste qui en arrête la réalisation et se réalise à sa place en vertu même de l'effort qui la fixe sous le regard de l'intelligence et lui donne la victoire dans cette lutte pour la vie qui a lieu entre les idées et constitue le drame de notre vie intellectuelle. C'est assez dire que l'intelligence est par excellence l'instrument de l'affranchissement de la volonté. La haute doctrine de Platon n'a pas été ébranlée : La vertu est une science et il suffit théoriquement de bien juger pour bien agir. Par conséquent la vertu, qui, disait Cicé-

(1) Voy. H. Spencer, *L'éducation*, chap. II.

ron en Romain pratique, « réside toute dans l'action », consiste par cela même dans l'idée qui est l'action commençante. Cultiver son intelligence sans autre visée que la culture même de l'intelligence est donc un devoir. « On se sert de la raison comme d'un instrument pour acquérir les sciences, dit la *Logique de Port-Royal*, et l'on devrait se servir, au contraire, des sciences comme d'un instrument pour perfectionner la raison, la justesse de l'esprit étant infiniment plus considérable que toutes les connaissances spéculatives auxquelles on peut arriver par le moyen des sciences les plus véritables et les plus solides (1). » Les hommes, disait Malebranche, ne sont pas tous nés pour devenir astronomes ou chimistes, « pour passer leur vie pendus à une lunette ou attachés à un fourneau ». Il en concluait que la science par excellence est la philosophie et, dans un sens plus précis, la science de l'homme. Descartes nous donne un exemple fameux de ce que devrait être pour chaque homme le véritable âge de raison, la grande crise intellectuelle qui décide de toute la vie : un beau jour, il se défit de toutes ses opinions pour reconstruire sur de nouvelles bases tout l'édifice de ses connaissances. C'est ce qu'il a nommé le doute *hyperbolique*. On ne peut cependant conseiller à tout le monde ce parti radical : les esprits faibles ne se relèveraient pas de cette crise et resteraient sceptiques ; les esprits impatients remplaceraient par des préjugés arbitraires leurs préjugés de naissance et d'éducation.

Lorsque Kant se propose ce problème : Quel est le premier de tous les devoirs envers soi-même? il le résout ainsi : « C'est : *connais-toi* (cherche, sonde) toi-même ; non pas quant à ta perfection physique, mais interroge ton cœur quant à sa perfection morale, par rapport à ton devoir... L'examen de soi-même, qui cherche à pénétrer les profondeurs de l'âme, si difficiles à connaître, ou l'abîme du cœur, est le principe de toute sagesse humaine ; car cette sagesse, qui consiste dans l'accord de la volonté d'un être avec sa fin, exige dans l'homme, d'abord de se débarrasser des obstacles intérieurs (d'une mauvaise volonté inhérente à lui), et de dégager ensuite les principes originaux d'une bonne volonté, qui ne doivent jamais s'effacer de son âme. Il n'y a que la descente dans l'enfer de soi-même qui fraye le chemin à l'apothéose (2). »

(1) *Logique de Port-Royal*, 1er discours.
(2) Kant, *Principes métaphysiques de la morale*, p. 116.

Les devoirs d'abstention sont ici plus importants que les devoirs d'action, car il importe plus d'éviter l'erreur que l'ignorance. Avant tout, il faut être vrai avec soi-même et avec les autres, s'interdire le *mensonge* et l'*hypocrisie*. Puis il faut s'efforcer d'éviter l'*erreur* et le *sophisme*, en s'exerçant à les démêler partout où ils se rencontrent. L'erreur est une sorte d'atmosphère délétère où nous sommes condamnés à vivre, un milieu malsain qui à la longue empoisonne l'intelligence. Il y a selon F. Bacon quatre sortes de préjugés :

1° les erreurs de la *tribu* ou de la race : l'intelligence ressemble à un miroir à facettes qui, si l'on n'y prend garde, ne nous montre que des objets altérés et déformés ; il y a des préjugés pour ainsi dire universels, par exemple la tendance à rapporter tout à soi et à se faire le centre de l'univers, comme l'oie de Montaigne qui se persuade que les astres tournent et luisent précisément à son intention ;

2° les erreurs de la *caverne*, c'est-à-dire ces préjugés de races et de castes, de temps et de lieux, que nous recevons de notre éducation et qui s'assimilent si bien à notre nature que nous ne pouvons les en distinguer. Nous vivons ainsi dans une caverne (allusion à l'allégorie platonicienne) et nous en prenons les parois pour les bornes de l'univers. « Comment peut-on être Persan ? » dit le Parisien de Montesquieu ;

3° les erreurs du *forum* ou de la place publique qui nous rendent victimes de la fausse éloquence ou de l'ambiguïté des mots. La parole, disait Rivarol, a été donnée à l'homme pour déguiser sa pensée. Dans un club ou une réunion électorale, on a généralement plus à cœur de persuader que de convaincre, de frapper fort que de frapper juste. C'est son propre intérêt ou celui de son parti que l'on a en vue beaucoup plus que l'intérêt de la vérité ;

4° les erreurs du *théâtre*, par lesquelles Bacon entend l'esprit de système : savants et philosophes sont comme des auteurs dramatiques qui produisent leurs conceptions sur la scène ; nous, simples spectateurs, nous applaudissons ou nous sifflons de confiance et beaucoup plus d'après le talent des acteurs que d'après la valeur de la pièce. De là des engouements irréfléchis : nous voilà pour longtemps matérialistes ou spiritualistes, métaphysiciens ou positivistes, criticistes, évolutionnistes, simplement parce que la pièce a réussi et que nous nous sommes

grisés des applaudissements de la foule et de nos propres applaudissements. Dans son style imagé, Bacon appelle les erreurs des *idoles* que nous substituons au vrai Dieu et auxquelles nous dressons des autels dans nos cœurs.

Si nous ne voulons pas que chez nous l'esprit soit « la dupe du cœur », nous nous souviendrons que toutes nos erreurs viennent des sophismes d'amour-propre, d'intérêt et de passion si bien décrits par Nicole (1) : « Si on examine avec soin ce qui attache ordinairement les hommes plutôt à une opinion qu'à une autre, on trouvera que ce n'est pas la pénétration de la vérité et la force des raisons, mais quelque lien d'amour-propre, d'intérêt ou de passion... Nous jugeons des choses non par ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais par ce qu'elles sont à notre égard ; et la vérité et l'utilité ne sont pour nous qu'une même chose... Combien voit-on de gens qui ne peuvent plus reconnaître aucune bonne qualité, ni naturelle, ni acquise, dans ceux contre qui ils ont conçu de l'aversion ou qui ont été contraires en quelque chose à leurs sentiments, à leurs désirs, à leurs intérêts? » Il faut donc s'attacher non seulement à acquérir la *force de l'esprit* par laquelle on découvre la vérité, mais encore à conserver la *liberté de l'esprit* par laquelle on s'exempte de l'erreur et qui réserve dans notre intelligence l'autel du « dieu inconnu ».

3° La sensibilité. — Enfin, comme le dit en excellents termes V. Cousin, « il y a une culture de la sensibilité même. Heureux ceux qui ont reçu de la nature l'enthousiasme, le feu sacré! Ils doivent religieusement l'entretenir. Mais il n'est pas d'âme qui ne recèle quelque veine heureuse. Il faut la surprendre et la suivre, écarter ce qui la gêne, rechercher ce qui la favorise, et, par une culture assidue, en tirer peu à peu quelques trésors. Si on ne peut se donner la sensibilité, on peut au moins développer celle qu'on a. On le peut en s'y livrant, en saisissant toutes les occasions de s'y livrer, en appelant à son aide l'intelligence elle-même ; car, plus on connaît le beau et le bien, et plus on l'aime. Le sentiment ne fait en cela qu'emprunter à l'intelligence ce qu'il lui rend avec usure. L'intelligence trouve à son tour, dans le cœur, un rempart contre le sophisme (2). » La morale ne condamne pas les passions, forces motrices de la vie humaine, comme le faisaient les stoïciens : elle les règle et les

(1) *Logique de Port-Royal*, 3e partie, chap. XX.
(2) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, XVe leçon.

discipline en les soumettant à la raison. La *modération* dans les désirs qu'elle recommande n'est pas l'*ascétisme* qui refuse toute satisfaction à la sensibilité : « Il est d'un homme sage, dit Spinoza, d'user des choses de la vie... de se réparer par une nourriture modérée et agréable, de charmer ses sens du parfum et de l'éclat verdoyant des plantes, d'orner même son vêtement, de jouir de la musique, des jeux, des spectacles et de tous les divertissements que chacun peut se donner sans dommage pour personne (1). » Et Spinoza n'est pas suspect, puisque sa vie est l'image même du désintéressement et de l'austérité philosophiques : il pensait sans doute qu'il est plus facile de se priver de certains plaisirs que de se modérer dans l'usage des plaisirs.

Devoirs envers les animaux. — Les animaux ont comme nous la sensibilité, et c'est assez pour que nous ayons des devoirs envers eux. Kant déduit imparfaitement ces devoirs en en faisant une simple forme des devoirs envers nous-mêmes : suivant ce philosophe, nous ne devrions nous interdire envers eux les mauvais traitements et la cruauté que pour cette raison qu'en nous conduisant autrement nous nous endurcirions le cœur et nous prendrions des habitudes brutales qu'inévitablement nous garderions plus ou moins complètement dans nos rapports avec nos semblables. On sait que les cartésiens ne voyaient dans les animaux que de pures machines, de simples automates sans pensée et sans conscience. Le père Malebranche, le plus doux des hommes, donnait un grand coup de pied à sa chienne et répondait froidement à Fontenelle scandalisé : Ne savez-vous pas que *cela ne sent pas ?* « Contre ces déclarations, dit Schopenhauer, il suffit d'un remède : jetez un coup d'œil sur un animal, même le plus petit, le dernier, voyez l'égoïsme immense dont il est possédé ; c'est assez pour nous convaincre que les bêtes ont bien conscience de leur *moi*, et l'opposent au monde, au *non-moi*. Si un cartésien se trouvait entre les griffes d'un tigre, il apprendrait, et le plus clairement du monde, si le tigre sait faire une différence entre le *moi* et le *non-moi* (2) ! »

Schopenhauer croit donc qu'il faut fonder nos devoirs envers les animaux sur une certaine identité de nature qu'il est impos-

(1) Spinoza, *Éthique*, liv. III.
(2) *Le fondement de la morale*, p. 154.

sible de nier. Pourquoi n'épargnerions-nous pas leur sensibilité comme celle de nos semblables? Ce sont nos frères inférieurs. L'argument de Kant subsiste, mais il faut le compléter. « Les anciens Égyptiens, dit encore Schopenhauer, déposaient dans les mêmes tombeaux les momies humaines et celles des ibis, des crocodiles, etc. ; mais, en Europe, ce serait une abomination, un crime, d'enterrer le chien fidèle auprès du lieu où repose son maître, et pourtant c'est sur cette tombe parfois que, plus fidèle et plus dévoué que ne fut jamais un homme, il est allé attendre la mort! » La misanthropie de Schopenhauer est peut-être un des éléments de son amour pour l'animal, mais exagérations à part, elle l'a ici fort bien inspiré. On sait qu'en France la loi Grammont protège les animaux contre les mauvais traitements, mais il faudrait qu'ils soient aussi protégés contre les sévices de la brutalité par une considération supérieure aux lois positives et par un sentiment vraiment moral. Il y a entre l'homme et l'animal domestique un échange de services et par conséquent une véritable société. « L'âme vile » des animaux, puisqu'elle est capable de jouir et de souffrir, ne doit pas être pour l'homme un objet d'expérience sans mesure et sans scrupules : les *vivisections*, les expériences cruellement douloureuses, permises puisqu'il faut bien que le droit de l'homme prime le droit de l'animal et que la science qui sauve tant de vies humaines puisse se perfectionner, doivent, pour être légitimes, être contenues dans les bornes d'une véritable et absolue nécessité scientifique. Ainsi « l'illustration » d'une leçon publique ne les justifierait pas suffisamment ; mais il n'en est pas de même s'il s'agit de la recherche et de la découverte. Encore faut-il réduire la souffrance au minimum d'intensité et de durée.

II

MORALE DOMESTIQUE.

La famille. — Les devoirs envers soi-même s'apprennent d'abord dans la famille et la vie en famille est aussi l'apprentissage des devoirs sociaux. L'individu isolé n'est vraiment qu'une

abstraction : Robinson dans son île emporte le souvenir d'une famille et d'une société qui l'ont modelé à leur image et à leur ressemblance. Les législateurs de 1795 ont parfaitement compris qu'entre la famille et l'État, entre les vertus domestiques et civiques il existe une intime solidarité : « Nul n'est bon citoyen, s'il n'est bon fils, bon père, bon frère, bon ami, bon époux. » La morale domestique nous achemine donc à la morale sociale, mais sans se confondre avec elle ; car si la famille est une petite société dans la grande, il n'en faudrait pas conclure que la société est une grande famille dont la petite est l'élément : le gouvernement d'un État ne doit pas se modeler sur le gouvernement de la famille, puisque dans l'État tous les citoyens sont égaux devant la loi, tandis que dans la famille l'inégalité est évidente. La loi morale oblige le père à donner à son fils l'éducation et le fils à suivre docilement les avis et les leçons de ses parents. Il n'y a donc nulle parité à établir entre l'autorité paternelle et l'obéissance filiale d'une part, l'autorité des gouvernants et l'obéissance des gouvernés d'autre part : Le citoyen, disait Aristote, est celui qui participe au commandement et à l'obéissance ; l'enfant ne participe pas au commandement.

Si nous considérons la famille telle que l'évolution sociale et la législation contemporaine l'ont organisée, nous découvrons immédiatement quatre sortes de rapports et par conséquent quatre catégories de devoirs : 1° les devoirs des époux entre eux ; 2° les devoirs des parents envers leurs enfants ; 3° les devoirs des enfants envers leurs parents ; 4° les devoirs des enfants entre eux. Une remarque préliminaire s'impose : il ne s'agit pas ici d'enseigner ces devoirs qui se développent spontanément dans un cœur bien né et n'ont même pas besoin de démonstration ; il ne peut être question que de les expliquer et de les éclaircir en les rattachant aux principes généraux de la morale.

Formation de la famille : le mariage. — Le mariage est-il un devoir ? Il serait excessif de l'affirmer sans restriction. Mais il est certain que celui qui renonce au mariage pour un motif purement égoïste n'accomplit pas tout son devoir. Il renonce d'un cœur léger à un puissant moyen de perfectionnement et laisse dormir en lui-même des sentiments élevés dont le germe s'atrophiera : s'il n'éprouve ni le besoin de vivre en

autrui par une intime communication de pensées et de sentiments, ni le désir de revivre en autrui en faisant en quelque sorte passer dans l'âme de ses enfants ce qu'il y a de meilleur dans son âme, c'est que déjà l'égoïsme a atrophié et gangrené en lui la plus naturelle et l'une des plus hautes inclinations de notre nature. Ne craignons pas d'ajouter qu'une révélation vraiment effrayante nous est faite par la statistique : « Aujourd'hui, grâce à l'augmentation de la population allemande et à sa plus grande natalité, il y a chaque année en Allemagne 1.800.000 naissances, et en France 900.000, c'est-à-dire moitié moins. Donc, dans moins de vingt ans, contre un conscrit français, il y aura deux conscrits allemands... La faible natalité de la France l'expose au danger terrible d'être désarmée contre ses ennemis (1). » Un pareil argument fera sourire ceux qu'on a nommés « les inutiles », mais il donnera à réfléchir aux hommes de cœur.

Il y a certes des mariages qui ne sont pas « l'harmonie des musiciens célestes », comme un proverbe oriental qualifie les mariages d'inclination : ceux qui ne sont qu'une mise en commun non de deux cœurs, mais de deux fortunes, l'alliance de deux sacs d'écus, ceux qu'on nomme si improprement des mariages de raison et qui n'offrent parfois qu'une déraison ignorée et ignorante substituée à l'inclination, contre le vœu de la nature et par un calcul qui le plus souvent se trouve faux; bref, tous ceux où l'intérêt mal entendu remplace l'inclination, et qui ne remplissent que bien imparfaitement, je ne dis pas l'idéal, mais l'idée qu'on doit se faire du mariage. C'est pour ces mariages que le divorce a été inscrit dans notre code ; il est à désirer qu'il n'entre pas dans nos mœurs, car une morale sévère et clairvoyante ne conçoit le mariage que comme monogamique et indissoluble, monogamique au nom de la dignité de la femme, indissoluble au même titre et au nom des droits des enfants.

Les raisons se déduisent de l'idée même qu'on doit se faire de l'institution de la famille : elle a pour but, après la propagation de l'espèce, de protéger les droits de la femme inférieure à l'homme par les forces et les facultés, égale à lui par les droits si l'on fait abstraction des droits politiques sur lesquels la dis-

(1) Bertillon, *Revue internationale de sociologie*, 1892, p. 25.

cussion est encore et restera sans doute longtemps ouverte ; puis de protéger les droits des enfants, qui sont leur conservation et leur éducation. Si cette institution est menacée, si hors le cas de flétrissure légale de l'un des deux époux le mariage peut être aisément rompu par le divorce, les droits de la femme et ceux des enfants cessent d'être protégés.

La femme, disait Aug. Comte, doit être nourrie par l'homme. L'*assistance* réciproque est un devoir commun, mais plus strict encore pour le mari dont les forces et les facultés sont plus grandes et à qui incombe le devoir de subvenir aux besoins de la famille par son travail. L'économie devient ainsi une vertu et un devoir : qui n'a pas la prévoyance, qui dépense sans songer au lendemain, à la maladie, au déclin de ses forces, est indigne d'être chef de famille. Un autre devoir réciproque, à vrai dire le premier de tous ceux qui résultent de la famille, est la *fidélité :* il se déduit aisément du caractère essentiel de l'acte matrimonial, qui est promesse solennelle, contrat absolu, don complet de sa personne à une autre, engagement de conscience et de confiance, foi jurée sans restriction mentale ni distinction hypocrite. Le code dit : *protection* du mari, *obéissance* de la femme, et la morale est absolument d'accord avec le code, pourvu que par soumission on n'entende pas servilité ni par protection tyrannie. L'autorité du mari dérive moins de l'inégalité des forces que de la différence des devoirs : le gouvernement de la famille ne saurait être théoriquement partagé sans être pratiquement compromis ; dans la réalité, il arrive souvent que si l'homme règne, la femme gouverne et que, dans une résolution prise en commun, il est impossible d'assigner la part d'initiative de l'un et de subtile influence de l'autre.

Les parents et les enfants. — La naissance des enfants impose de nouveaux devoirs. Les parents ne sont nullement tenus d'en faire des héritiers, mais ils doivent les *élever* et ce seul mot dit une infinité de choses. « Un père, dit J.-J. Rousseau, quand il engendre et nourrit des enfants, ne fait en cela que le tiers de sa tâche. Il doit des hommes à son espèce ; il doit à la société des hommes sociables ; il doit des citoyens à l'État (1). » L'*autorité paternelle* résulte précisément de l'accomplissement

(1) *Émile*, liv.

de cette tâche qui constitue à la fois un devoir de justice et un devoir de charité : de justice, car il y aurait quelque chose d'odieux à appeler au monde un être humain, un être moral, sans se soucier de développer en lui l'humanité et la moralité ; de charité, car la faiblesse même de l'enfant, la malléabilité de ses facultés naissantes sont un perpétuel appel à l'aide de ses parents.

H. Spencer voudrait que, dès le cours des études, les devoirs futurs du père de famille fussent méthodiquement enseignés : « N'est-il pas inconcevable, dit-il, que la vie et la mort de nos enfants, leur valeur ou leur ruine morale dépendent de la manière dont nous les élevons, et que néanmoins on n'ait jamais donné dans nos écoles la moindre instruction sur ces matières à des élèves qui sont destinés à fonder une famille? N'est-il pas monstrueux que le sort des jeunes générations soit abandonné à l'aveugle routine, aux caprices du moment, à la pure fantaisie? ajoutez encore, aux stupides suggestions des nourrices et aux conseils dangereux des grand'mamans (1). » Les parents ne doivent d'ailleurs pas oublier que la puissance paternelle n'est pas absolue, qu'un enfant n'est pas une *chose* dont on puisse disposer à son gré, mais une *personne* qu'il est de leur devoir de développer et, en quelque sorte, un dépôt qui doit fructifier entre leurs mains. De là une lourde responsabilité qui justifie leur autorité et légitime leur commandement. On dit que l'autorité paternelle et le respect filial s'affaiblissent ; cela est vrai dans un sens, car le gouvernement de la famille n'a plus le caractère despotique d'autrefois et le père de famille n'a plus sur son fils le terrible droit de vie et de mort ; cela n'est pas vrai si l'on parle de l'autorité morale fondée sur le respect et l'affection et qui juge meilleur et plus sûr de se faire aimer que redouter.

Quant aux enfants, leur devoir se résume en un mot : *obéir* avec déférence et avec amour. L'enfant est-il devenu majeur, il est difficile d'assigner exactement la limite du devoir d'obéissance, mais la déférence et l'amour filial subsistent intégralement comme obligation filiale. Rien au monde ne saurait délier l'enfant de ce devoir auquel d'autres devoirs viennent, selon les circonstances, s'ajouter : il est clair que si l'âge, la maladie,

(1) *L'éducation*, chap. I.

le malheur ou toute autre cause met ses parents dans l'impossibilité de se suffire, ce qu'il en a reçu d'aide et d'assistance dans ses premières années devient pour lui une dette sacrée. Au respect doit s'ajouter la reconnaissance, à l'amour l'assistance. Même si le malheur des parents est mérité, même si tout le reste de l'univers a le droit de les condamner sévèrement, les enfants doivent s'abstenir de les juger : la piété filiale couvre d'un voile les torts des parents et ne conserve que le souvenir de leurs bienfaits dont le premier, la vie, est d'un prix si inestimable qu'à lui seul il fonde un devoir perpétuel de reconnaissance. Le code dit avec énergie et simplicité : « L'enfant à tout âge doit honneur et respect à ses père et mère. » L'opinion publique, capricieuse sur tant de points, regarderait toujours comme une flétrissure l'indifférence ou la lâcheté d'un fils qui souffrirait qu'en sa présence son père ou sa mère fussent traités avec mépris, qui tolérerait qu'on fît en leur personne affront et injure au nom qu'il porte. Il y a d'ailleurs à côté du devoir un instinct qui avertit, un sentiment qui prévient et qui est en quelque sorte la voix du sang ; mais cet instinct, ce sentiment ne suffisent pas toujours, et le père qui s'est avant le terme dépouillé généreusement de sa fortune en faveur de ses enfants a été souvent payé d'une noire ingratitude. L'héritier satisfait ou déçu a tué le fils ; il n'a honoré son père que comme un patrimoine en expectative. « Oh ! mon fils, dit Socrate à Lamproclès irrité contre sa mère Xantippe, si tu es sage, tu prieras les dieux de te pardonner tes offenses envers ta mère, dans la crainte qu'ils ne te regardent comme un ingrat et ne te refusent leurs bienfaits, et, pour les hommes, tu prendras garde aussi qu'instruits de ton manque de respect pour tes parents, ils ne te méprisent tous et ne te laissent privé d'amis. Car s'ils pensaient que tu fusses ingrat envers tes parents, aucun d'eux ne te croirait capable de reconnaître un bienfait (1). »

Les frères et les sœurs. — Nous laisserons à un moraliste moderne, à Silvio Pellico, le soin de parler en termes exquis des devoirs des frères entre eux : « Pour bien pratiquer envers les hommes la science divine de la charité, il faut en faire l'apprentissage en famille. Quelle douceur ineffable n'y a-t-il pas dans

(1) Xénophon, *Mémorables*, liv. II, chap. II.

cette pensée : Nous sommes les enfants d'une même mère !... Si vous voulez être bons frères, défendez-vous de l'égoïsme. Que chacun de vos frères, que chacune de vos sœurs voie que ses intérêts vous sont aussi chers que les vôtres. Si l'un d'eux commet une faute, soyez indulgents pour le coupable. Réjouissez-vous de leurs vertus, imitez-les.

« L'intimité du foyer ne doit jamais vous faire oublier d'être polis envers vos frères. Trouvez dans vos sœurs le charme suave des vertus de la femme ; et, puisque la nature les a faites plus faibles et plus sensibles que vous, soyez plus attentifs à les consoler dans leurs afflictions, à ne pas les affliger vous-mêmes.

« Ceux qui contractent à l'égard de leurs frères et de leurs sœurs des habitudes de malveillance et de grossièreté restent malveillants et grossiers avec tout le monde. Que le commerce de la famille soit uniquement tendre et saint, et l'homme portera dans ses autres relations sociales le même besoin d'estime et de noble affection (1). »

Ajoutons que si la loi a supprimé avec raison le *droit d'aînesse* et rétabli dans la famille le règne de l'égalité, la morale maintient un droit d'aînesse sous une forme qu'avoue l'égalité : l'aîné peut devenir dans certains cas le chef et le soutien de la famille ; son âge lui confère un prestige particulier et lui impose des devoirs spéciaux ; le frère aîné ou la sœur aînée sont les auxiliaires naturels et peuvent devenir les substituts et les remplaçants du père et de la mère, autorité toute de bonté, devoir de pure grâce et parfois demi-paternité touchante comme dans le cas cité précédemment de Marmontel assumant sans hésiter les responsabilités du chef de famille en faveur de ses frères et sœurs plus jeunes que lui.

Maîtres et domestiques. — Dans les temps anciens, l'esclave même était rattaché à la famille et au foyer. A notre époque, le serviteur, le *domestique* est trop souvent considéré, malgré la force du terme, comme étranger à la maison, comme un indifférent qui loue son travail pour un salaire et dont les intérêts n'ont rien de commun avec ceux du maître, s'ils ne lui sont pas complètement hostiles. C'est un vrai malheur qui rend la domesticité humiliante et les services rendus plus lourds et plus

(1) Silvio Pellico, *Devoirs des hommes*.

pénibles. La faute en est aux domestiques et aux maîtres : aux domestiques qui ne s'attachent plus, comme il arrivait souvent autrefois, au foyer où ils vivent ; aux maîtres qui ne font rien pour leur rendre leur situation subalterne moins à charge et moins précaire. Serions-nous sur ce point inférieurs aux anciens ? « On faisait approcher du foyer l'esclave qui entrait dans la famille ; on lui versait sur la tête de l'eau lustrale, et il partageait avec la famille quelques gâteaux et quelques fruits. Cette cérémonie avait de l'analogie avec celle du mariage et de l'adoption. Elle signifiait sans doute que le nouvel arrivant, étranger la veille, serait désormais un membre de la famille et en aurait la religion. Aussi l'esclave assistait-il aux prières et partageait-il les fêtes. Le foyer le protégeait ; la religion des dieux lares lui appartenait aussi bien qu'à son maître. C'est pour cela que l'esclave devait être enseveli dans le lieu de sépulture de la famille (1). » A Dieu ne plaise que nous regrettions cette époque et que nous comparions le serviteur moderne à l'esclave antique ; mais ne faudrait-il pas, puisqu'il n'y a plus d'esclaves, puisque aucun travail manuel n'est désormais considéré comme servile et avilissant, que les liens entre maîtres et domestiques fussent davantage *familiaux* et qu'on rencontrât plus souvent l'honnêteté inviolable, le véritable attachement chez les uns, la confiance sans soupçons, le commandement bienveillant, exempt de morgue et de despotisme, chez les autres ? Il est banal et il n'est pas toujours vrai de dire que les bons maîtres font les bons serviteurs. Formule de bureau de placement qu'il faut remplacer par une vue plus haute : maîtres et serviteurs ne peuvent se réconcilier dans la paix du foyer et la confiance réciproque que s'ils se considèrent les uns et les autres comme les sujets d'une loi supérieure qui ne fait pas acception de personnes, la loi du devoir. Quiconque met de son cœur dans sa tâche quotidienne, si humble qu'elle soit, ne sera jamais payé par des gages et un salaire : dès que la considération du devoir apparaît, la vraie justice, qui est, comme dit Leibniz, « la charité du sage », rétablit la seule égalité qui importe, l'égalité morale d'où naissent les égards d'un côté et le respect de l'autre, ou plutôt le respect mutuel et réciproque des personnes morales.

La morale individuelle et la morale domestique ne pren-

(1) Fustel de Coulanges, *La cité antique*, liv. II, chap. X.

nent donc tout leur sens et leur véritable portée que si elles se complètent par la morale sociale. Les mêmes devoirs qui sont prescrits au nom de la dignité personnelle et au nom des relations de famille se trouvent de nouveau commandés et corroborés au nom de la société et de l'humanité dont l'individu et la famille sont les éléments essentiels. « Protégés par la société dont nous sommes membres ou par celle où nous vivons, dit Rousseau, la répugnance à faire du mal n'étant plus balancée en nous par la crainte d'en recevoir, nous sommes portés à la fois par la nature, par l'habitude, par la raison à en user avec les autres hommes à peu près comme avec nos concitoyens, et de cette disposition, réduite en actes, naissent les règles du droit raisonné (1). » La morale sociale pourrait être définie le *droit raisonné*.

(1) Manuscrit de Genève.

CHAPITRE II

MORALE SOCIALE ET CIVIQUE

I. Morale sociale. — Distinction de la morale sociale et de la morale civique : la société et l'État. — Théorie du droit. — Les devoirs de justice. — Les devoirs de charité. — Rapports de la justice et de la charité.
II. Morale civique. — Les formes du gouvernement : monarchie, aristocratie, démocratie. — Le principe de la Déclaration des droits : Préambule de la Déclaration de 1789. — Les dix-sept articles de la Déclaration : liberté, égalité, souveraineté, droit de punir, libre examen, force publique, impôt, propriété.

I

MORALE SOCIALE.

Distinction de la morale sociale et de la morale civique : la société et l'État. — Aristote nous montre dans la famille l'origine de l'État, mais il ne confond pas, comme Socrate et Platon, l'État avec la famille : il veut dire que l'élément social n'est pas l'individu, puisque l'individu considéré isolément n'est qu'une abstraction, mais bien la famille qui donne naissance à l'individu. Le gouvernement patriarcal ou familial n'est nullement le type de l'État bien ordonné ; le père, en effet, nourrit ses enfants de son patrimoine ou de son travail, tandis qu'un roi, « bien loin qu'il fournisse à ses sujets leur subsistance, ne tire la sienne que d'eux ; et, selon Rabelais, un roi ne vit pas de peu (1) ». L'État, c'est la vie sociale organisée, et toute société suppose un gouvernement, d'où il résulte que la société n'est que virtuellement antérieure à l'État. On a raison toutefois de distinguer les devoirs qui résultent de l'existence

(1) J.-J. Rousseau, *Contrat social*, liv. I, chap. iv.

de la société et constituent la *morale sociale* des devoirs qui résultent de l'organisation du gouvernement et forment la *morale civique*, mais il serait inutile de pousser trop loin la distinction. L'existence de la société est un fait naturel : « L'homme est un être naturellement sociable, dit Aristote; et celui qui reste sauvage par organisation, et non par l'effet du hasard, est certainement ou un être dégradé ou un être supérieur à l'homme. » A l'inclination naturelle qui pousse l'enfant à rechercher la compagnie de ses semblables, et tous les hommes à vivre en société, ajoutez le besoin de se défendre et de multiplier ses forces par la civilisation, et vous aurez l'explication suffisante du fait universel de la société.

Quant à l'État, il est visible qu'il revêt des formes infinies, depuis les peuples pasteurs ou chasseurs jusqu'aux sociétés guerrières ou industrielles savamment hiérarchisées, depuis le gouvernement patriarcal ou despotique jusqu'aux institutions les plus libérales et les plus démocratiques. L'État est donc essentiellement une société organisée en vue de la justice et de l'utilité commune. Les institutions de l'État assurent, au point de vue juridique, l'*accord des droits* et, au point de vue économique, l'*harmonie des intérêts*.

Faut-il théoriquement expliquer le fait social par un *contrat primitif*, ou faut-il au contraire envisager une société comme un *organisme* analogue aux corps vivants? La question est purement théorique : J.-J. Rousseau lui-même n'a jamais prétendu qu'à l'origine de chaque société il y eût convention expresse, contrat en règle. Il parle non de l'origine historique des États, mais de leur nature essentielle, et il déclare que leur essence offre le caractère contractuel. Le réfuter par l'histoire, c'est prouver qu'on ne l'a pas compris : son procédé ne consiste nullement à supposer des hommes nés à vingt ans, sans parents, sans passé, sans traditions, sans obligations, sans patrie et qui vont pour la première fois traiter entre eux. Il y a plus, l'*état de nature*, qu'il vante parfois inconsidérément afin sans doute de mettre en relief par le contraste les vices des institutions de son temps, serait plutôt une geôle et un enfer qu'un âge d'or digne de regrets : « Cette parfaite indépendance et cette liberté sans règle, dit-il dans un manuscrit conservé à Genève, fût-elle demeurée jointe à l'antique innocence, aurait eu toujours un vice essentiel et nuisible aux progrès de nos

plus excellentes facultés, savoir le défaut de cette liaison des parties qui constitue le tout. La terre serait couverte d'hommes entre lesquels il n'y aurait presque aucune communication, nous nous toucherions par quelques points sans être unis par aucun, chacun resterait isolé parmi les autres, chacun ne songerait qu'à soi ; notre entendement ne saurait se développer, nous vivrions sans rien sentir, nous mourrions sans avoir vécu, tout notre bonheur consisterait à ne pas connaître notre misère ; il n'y aurait ni bonté dans nos cœurs, ni moralité dans nos actions, et nous n'aurions jamais goûté le plus délicieux sentiment de l'âme, qui est l'amour de la vérité. » Cette page si vraie rachète bien des accès de misanthropie.

A la théorie du *contrat social* on oppose aujourd'hui la théorie de l'*organisme social*. Herbert Spencer signale entre l'organisme social et l'organisme animal quatre analogies fondamentales et reconnaît aussi quatre différences principales, mais il déclare que ces différences sont tout extérieures et, à la rigueur, contestables.

Voici les analogies : 1° Tous deux commencent par être de petits agrégats ; leur masse augmente, et ils peuvent même devenir cent fois plus grands qu'ils n'étaient à l'origine. — 2° Leur structure est si simple d'abord qu'on peut dire qu'ils n'en ont pas ; mais, dans le cours de leur développement, la complexité de structure croît généralement. — 3° A l'origine, la dépendance mutuelle des parties existe à peine ; mais elle devient finalement si grande, que l'activité et la vie de chaque partie ne sont possibles que par l'activité et la vie des autres. — 4° La vie du corps est beaucoup plus longue que celle des éléments qui constituent le corps ; et l'organisme total survit à la disparition des individus qui le composent ; il peut même croître en masse, en structure, en activité, malgré ces pertes successives.

Ces ressemblances, qui sont profondes, laissent subsister des différences qu'il ne faut pas négliger de signaler : 1° Les sociétés n'ont pas de formes extérieures déterminées ; encore faut-il remarquer que dans le règne végétal, comme dans les classes inférieures du règne animal, les formes sont souvent très vagues. — 2° L'organisme social ne forme pas une masse continue, comme fait le corps vivant. — 3° Tandis que les derniers éléments vivants du corps individuel sont le plus souvent fixes dans

leur position relative, ceux de l'organisme social peuvent changer de place : les citoyens peuvent aller et venir à leur gré pour gérer leurs affaires. Remarquons cependant qu'il y a une certaine fixité dans les grands centres de commerce et d'industrie. — 4° La plus importante différence, c'est que dans le corps animal il n'y a qu'un tissu doué de sentiment (tissu nerveux), et que dans la société tous les membres en sont doués. Mais comme entre les classes laborieuses et les classes très cultivées il y a une grande différence de susceptibilité intellectuelle et émotionnelle, le contraste, à la réflexion, paraît moins grand qu'il ne semblait d'abord (1).

Les deux théories de l'origine contractuelle et de la nature organique de l'État sont-elles exclusives et inconciliables ? Un philosophe contemporain, M. Fouillée, croit qu'on peut en trouver la conciliation en plaçant le contrat, non pas à l'origine de la société, mais à son but idéal (2). Une société serait un *organisme contractuel* dans ce sens que de plus en plus le contrat, expression de la liberté et de la raison, la libre et rationnelle acceptation des conditions d'existence sociale enveloppant tous les contrats et toutes les conventions particulières, serait compris et accepté par tous. Le plus beau monument d'une telle conscience sociale et collective, c'est notre *Déclaration des droits de l'homme :* elle n'a pas fondé l'existence réelle du peuple français, mais elle en a fondé l'existence idéale et rationnelle. La raison s'ajoutant à la nature pour la perfectionner et à la tradition pour la réformer, tel est le véritable contrat, qu'il ait ou qu'il n'ait pas son expression dans une *déclaration* comme celle des Américains ou des Français. Hégel a dit dans sa *Philosophie de l'histoire :* « Depuis que le soleil brillait au ciel et que les planètes tournaient autour de lui, on n'avait pas encore vu ceci : l'homme cherchant à reconstruire le monde social d'après la raison. Anaxagore avait dit le premier que l'esprit gouverne le monde ; mais maintenant, l'homme reconnaît, pour la première fois, que la pensée doit régir aussi la société humaine. Ce fut comme un magnifique lever de soleil. »

Théorie du droit. — Le véritable lien social est le *droit*. Le droit, dit Kant, est l'ensemble des conditions au moyen

(1) Résumé de Th. Ribot : *La psychologie anglaise contemporaine*, 1re édition, p. 162.
(2) Voy. *La science sociale contemporaine*.

desquelles l'arbitre de l'un peut s'accorder avec celui de l'autre, suivant une loi générale de liberté. Il ne faut pas méconnaître cette vérité d'expérience qu'une nation est fondée tout à la fois sur les *traditions* qui constituent la solidarité historique des générations successives et laissent leur trace visible dans sa législation et ses codes, et sur la *raison* qui d'époque en époque revise le droit traditionnel, et le transforme en droit rationnel, en droit pur. C'est le seul dont il est nécessaire de s'occuper ici, puisque c'est l'idéal qui se dégage progressivement des influences de races, de temps et de lieux pour asseoir enfin l'édifice social sur la base inébranlable de la pleine conscience et de la raison acceptée et respectée par tous. Le progrès élimine les coutumes irrationnelles, abolit les abus enfantés par des nécessités et des circonstances qui ont disparu et, finalement, nous achemine au régime contractuel. Il faut d'ailleurs reconnaître que l'idée du droit rationnel est une idée essentiellement française : « Ne pourrait-on pas dire, écrit M. Fouillée, que les plus importantes nations de notre temps semblent vouloir se partager les diverses notions philosophiques du droit et de l'ordre social pour les développer dans la théorie et dans la pratique ? Tandis que l'Allemagne, par les spéculations de ses métaphysiciens récents et par les actes de ses politiques, paraît absorber le droit dans la *force* supérieure, matérielle ou intellectuelle ; tandis que l'Angleterre, par la voix de ses économistes et par sa pratique habituelle des affaires, réduit le droit à l'*intérêt* majeur, la France, par les doctrines de ses principaux philosophes et de ses jurisconsultes, en dépit des contradictions et des défaillances de sa politique, la vraie France, disons-nous, celle des Montesquieu, des Turgot, des Rousseau, celle qui aujourd'hui encore pense et espère en se souvenant de son passé, a toujours placé le fondement du droit et de la philosophie sociale dans ce qui est en même temps le principe de la philosophie morale : la *raison* et la *liberté* (1). » Examinons donc successivement les théories qui ramènent le droit à la *force*, celles qui le résolvent dans l'*intérêt* et celles qui l'identifient avec la *raison* et la *liberté*.

1° L'homme est un loup pour l'homme, disait Hobbes. Il en concluait que la main de fer d'un despote tout-puissant était

(1) A. Fouillée, *L'idée moderne du droit*. Introduction, p. 3.

nécessaire pour faire cesser l'état naturel de « guerre de tous contre tous ». La volonté du despote devient ainsi la dernière ou plutôt la seule raison du droit. On connaît la formule célèbre : la force prime le droit. Ceux qui l'adoptent essayent de la justifier en disant que la force qui donne le succès et en même temps le justifie, est le signe d'un état de civilisation supérieur conférant tous les droits à la race privilégiée qui en est investie et doit en conséquence régner despotiquement sur les autres races. C'est, en même temps que le culte de la force, l'apothéose du succès aussi bien quand il s'agit des grands hommes que quand il s'agit des races supérieures. César a vaincu Pompée, donc il avait le droit pour lui, donc l'état de civilisation qu'il représentait était supérieur à l'état de civilisation que représentait l'ordre légal défendu par ses adversaires.

Cette doctrine, qui n'est pas nouvelle, a été admirablement réfutée par J.-J. Rousseau. « Le plus fort, dit-il, n'est jamais assez fort pour être toujours le maître... La force est une puissance physique; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir (1)? » Qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse? le succès n'a rien de constant, et le plus fort d'aujourd'hui sera tenu demain, vaincu à son tour, sous le genou du vainqueur. Le droit change de parti : une bataille en décide. Par un fanatisme sacrilège on invoque, pour justifier le droit prétendu des grands hommes et des races supérieures, une loi de développement historique que l'on donne comme l'expression de la volonté même de Dieu, du dieu des armées qui devient ainsi le dieu de la force, une véritable force brute : « Obéissez aux puissances. Si cela veut dire : Cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu ; je réponds qu'il ne sera jamais violé. Toute puissance vient de Dieu, je l'avoue ; mais toute maladie en vient aussi : est-ce à dire qu'il soit défendu d'appeler le médecin ? Qu'un brigand me surprenne au coin d'un bois, non seulement il faut par force donner sa bourse; mais, quand je pourrais la soustraire, suis-je en conscience obligé de la donner ? Car enfin le pistolet qu'il tient est une puissance (2). »

(1) J.-J. Rousseau, *Contrat social*, liv. I, chap. III.
(2) *Ibid.*

Concluons donc que la force et le droit sont deux idées irréductibles l'une à l'autre, et que ceux qui les identifient ne font que renouveler, sans même les rajeunir, les arguments détestables invoqués autrefois pour justifier l'esclavage.

2° Ramener le droit à l'intérêt est également impossible. Sera-ce l'intérêt individuel ? Alors, comme dans la théorie d'Helvétius, le principe du droit sera le *désir*, le désir le plus vif conférera le plus grand droit, et la passion aveugle, violente, désordonnée, conférera tous les droits ; ou bien, comme dans la théorie de Destutt de Tracy, le principe du droit sera le *besoin*, c'est-à-dire le désir permanent et naturel, et les mêmes objections se reproduiront, car aux désirs naturels s'ajouteront, avec les progrès de la civilisation, des besoins factices non moins exigeants, non moins envahissants qui nous ramèneront à la théorie précédente : le droit c'est la force. Donner à ses passions toute licence, laisser s'accroître sans mesure ses besoins, puis employer pour les satisfaire tous les moyens dont on dispose en se persuadant, selon l'opinion des sophistes, que la distinction du juste et de l'injuste n'est pas *selon la nature*, mais seulement *selon la loi*, voilà l'idéal social ou plutôt antisocial auquel on aboutirait.

La théorie du droit de Stuart Mill, en se fondant non sur l'intérêt individuel, mais sur l'intérêt collectif, est par là même beaucoup plus près de la vérité. « Quand nous appelons une chose le *droit d'une personne*, nous voulons dire que cette personne peut demander à la société de la *protéger dans sa possession*, soit par la force, par la loi, soit par la puissance de l'éducation, de l'opinion. Si elle a ce que nous considérons comme des *titres* suffisants pour demander que la société protège ses possessions, nous disons qu'elle a *droit* à ses possessions. Si nous voulons prouver que rien ne lui appartient *en droit*, nous l'admettons aussitôt que nous pouvons démontrer que la société n'a pas de mesures à prendre pour la protéger... Donc avoir un droit, c'est avoir quelque chose dont la société doit me garantir la possession. *Si l'on me demande pourquoi la société doit me la garantir, je n'ai pas de meilleure raison à donner que celle de l'utilité générale* (1). » Doctrine insuffisante : Stuart Mill ne nous dit pas en effet quels sont ces *titres suffisants* pour

(1) Stuart Mill, *L'utilitarisme*.

exiger protection ; la protection ne venant qu'ultérieurement, ces titres lui sont donc antérieurs et il faudrait en rendre compte ; en outre, il ne nous dit pas d'où vient l'*obligation* que tout le monde conçoit comme correspondant au droit déclaré *inviolable ;* le respect, la protection sont donc les conséquences du droit et dès lors n'en sauraient être la source. Ajoutons que cette doctrine peut devenir dangereuse : s'il est utile à la société qu'un innocent périsse, pourquoi la société ne livrerait-elle pas l'innocent au supplice au nom de cette loi suprême d'utilité? pourquoi s'abstiendrait-elle de spolier les riches de leur fortune, à moins que de subtiles raisons d'économie politique ne la détournent de cette profitable opération ?

3° Ni l'idée de force ni l'idée d'intérêt ne sauraient rendre compte du droit, parce qu'il est proprement, dit Leibniz, un *pouvoir moral*, comme le devoir est une *nécessité morale*. C'est un pouvoir, c'est-à-dire une liberté et une prérogative : un titre pour exiger d'autrui certains devoirs. Ce pouvoir est purement moral, c'est-à-dire *idéal* et *rationnel*, parce que s'il n'y a point de droit contre le droit, c'est néanmoins un fait d'expérience journalière que le droit peut être contrarié ou entravé. Le *fait* ne le détruit pas ; le temps ne le *prescrit* pas ; mais s'il reste *inviolable* et *imprescriptible*, les choses se passent en réalité comme s'il pouvait être violé et prescrit.

Il ne faut pas toutefois identifier l'idée du droit garanti par les lois avec l'idée du bien commandé par la morale. La sphère du droit est celle des actions extérieures, la sphère de la morale celle des intentions et de la bonne volonté. Que les actions extérieures aient aussi une valeur morale, cela est indiscutable ; mais cette valeur leur est conférée par les motifs, c'est-à-dire par leur union à des actions intérieures. Au contraire, elles ont par elles-mêmes, et indépendamment des motifs et des intentions, une valeur juridique et légale. Je respecte un contrat : cela est strictement légal et conforme au droit ; il importe peu que mon respect n'ait d'autre mobile que l'impossibilité de violer ma promesse et que le papier timbré me tienne lieu de conscience. Si je n'ai ni la conscience claire d'un devoir ni la ferme volonté de le remplir, mon acte n'a rien de moral, mais ma conduite est juridiquement correcte et conforme à la loi écrite. Il y a lieu toutefois d'atténuer cette distinction et de rapprocher la *légalité* de la *moralité :* le respect tout extérieur

du contrat suffit au droit, mais le droit ne l'impose que s'il est librement consenti, c'est-à-dire s'il est l'effet de la manifestation d'un acte intérieur.

A l'idée de *pouvoir moral* il faut donc ajouter celle de *pouvoir légal* et même de *contrainte physique*, pour avoir une conception adéquate du droit tel qu'il résulte de l'existence de la société. Comme pouvoir moral, mon droit dérive de ma liberté : il est le frère de mon devoir et prend naissance le même jour, de la liberté, leur mère commune. C'est à ce titre qu'il est *naturel*, *inviolable*, *imprescriptible*, comme ma liberté même. Mais si ma liberté morale est absolue, ma liberté légale, au nom même de l'égalité des personnes morales, rencontre ses limites dans la liberté de mes concitoyens : « La liberté, dit le législateur de 1789, consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ; ainsi l'exercice des droits naturels de chacun n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi. » Ce respect mutuel des personnes, cette égalité des droits, cet équilibre des libertés assuré par la loi, c'est la *réciprocité* des devoirs et c'est aussi l'*exigibilité* des droits : je puis exiger que mon droit soit respecté et requérir, pour le revendiquer (sous la réserve de certaines règles nécessaires), l'intervention de la société, c'est-à-dire des tribunaux et de la force publique.

Je puis même user personnellement du droit de *légitime défense* qui est un complément, ou plutôt un supplément de tous les autres droits. Toutefois les cas sont rares où ce moyen extrême peut être directement employé : je ne puis être juge et partie dans ma propre cause et bien souvent cette prétention, à cause de ma faiblesse individuelle, attirerait sur ma tête de nouvelles violations de mon droit.

Prenons pour exemple le duel. Il est à la fois condamné par le droit public et par la morale pour les raisons suivantes : 1° Le duelliste est à la fois juge et partie et n'a par conséquent ni l'impartialité ni l'impassibilité qu'exige l'exercice de la justice. — 2° Offenseur, il aggrave ses torts en s'exposant à tuer un adversaire envers lequel il s'est déjà rendu coupable d'injustice ; et, offensé, il s'arroge le droit de punir qui n'appartient qu'à la société et même d'infliger, souvent pour une cause futile, la peine de mort que la société hésite à infliger même

aux plus grands criminels. — 3° En conséquence, autant qu'il est en lui, il rompt le pacte social, ramène la société à l'état de nature, au régime de la force, à tel point que si tous l'imitaient et si sa maxime était généralisée, la guerre de tous contre tous serait un état normal. — 4° Enfin, au point de vue moral, il remplace l'honneur par le point d'honneur, se rend esclave d'un sot préjugé et n'atteint pas même son but, parce que l'injure, si elle est méritée, ne sera pas « lavée dans le sang ». Le fait d'avoir tué votre adversaire ne vous réhabilitera pas, même à vos propres yeux. On ne reconquiert pas l'honneur compromis à la pointe de l'épée. Le duel n'est donc nullement un cas de légitime défense, et s'il peut, dans des circonstances extrêmement rares, être excusé parce que la loi est impuissante à venger certaines injures, il ne peut jamais être réhabilité. Nous ne parlons, bien entendu, que des duels où la mort de l'adversaire est le but poursuivi avec acharnement par l'autre adversaire : les autres, simples parades, représentations pour la galerie, réclames éhontées, ne valent pas qu'on en parle, même pour les condamner.

Nous aurons lieu d'étudier plus en détail les *droits de l'homme*. Ajoutons une indication nécessaire ici sur les *rapports du devoir et du droit*. Tout devoir engendre un droit corrélatif : par exemple j'ai le devoir de conserver ma vie, donc j'ai le droit de la défendre ; j'ai le devoir de perfectionner mon intelligence, donc j'ai le droit de penser par moi-même, la *liberté de conscience*, le droit de *libre examen*. Il y a toutefois une distinction délicate à établir : les devoirs de justice engendrent *chez autrui* des droits correspondants et, par exemple, si j'ai le devoir de rendre un dépôt, celui qui me l'a confié a le droit d'exiger cette restitution. Il n'en est pas de même des devoirs de charité : celui qui exigerait l'aumône un revolver au poing sous prétexte que j'ai le devoir de le secourir dans sa détresse (ce qui est parfaitement vrai), ce singulier mendiant ne serait pas dans son droit. Il y a donc des devoirs qui ne créent pas de droits chez ceux qui en sont l'objet. « Les secours publics, dit la Déclaration de 1793, sont une *dette* sacrée. La société *doit* la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant des moyens d'existence à ceux qui sont hors d'état de travailler. » Rien de plus vrai, pourvu qu'on se souvienne des deux réserves suivantes : c'est une dette de la

société et non d'un individu isolé; le devoir de charité ne crée pas un droit strict et déterminé chez celui qui en est l'objet. Avec ces atténuations, le *droit à l'existence* et le *droit au travail* sont affirmés par la morale et reconnus par la société, dont la maxime ne doit pas être « chacun pour soi », mais « chacun pour tous et tous pour chacun ».

Les devoirs de justice. — Les stoïciens donnaient en quelques mots la formule exacte de la justice : Ne nuire à personne, rendre à chacun ce qui lui est dû. Littré s'est efforcé de ramener la justice à l'idée mathématique d'*égalité*, de *compensation* (1) : c'est la réparation d'un dommage et l'égalité est sa loi. Mais la théorie mathématique de la justice, si elle nous en donne bien la mesure, n'en explique pas l'obligation : pourquoi dois-je rétablir l'égalité violée, consentir à une *peine*, subir un *châtiment*, si j'ai transgressé la justice? Il y a là quelque chose de plus que la simple constatation d'une égalité mathématique.

Les deux maximes « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît à toi-même » et « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fît à toi-même » expriment nettement la distinction des devoirs de justice et des devoirs de charité. Ne nuire à personne est la formule négative : c'est un devoir d'abstention ; rendre à chacun ce qui lui est dû est la formule positive : c'est un devoir d'action. « Il y a, dit Cicéron, deux sortes d'injustice : celle que l'on fait, et celle qu'on laisse faire, pouvant l'empêcher. L'homme qui, poussé par la colère ou par quelque autre passion, en attaque un autre injustement, semble en quelque sorte porter la main sur son associé; et celui qui ne prend pas la défense de l'opprimé, et qui ne s'oppose pas à l'injustice, lorsqu'il pourrait le faire, est aussi condamnable que s'il abandonnait sa patrie, ses parents, ses amis (2). » H. Spencer découvre des traces de moralité et de justice *sous-humaine* jusque chez les animaux inférieurs, jusque dans l'organisation et la structure des corps organisés, car il y a une sorte de justice distributive organique qui donne au muscle, à la glande, aux viscères une nourriture *proportionnelle* au travail accompli (3).

(1) *Origine de l'idée de justice* (*La philosophie positive*, janvier 1870).
(2) Cicéron, *Des devoirs*, liv. I, § 7.
(3) H. Spencer, *Justice*, chap. II : *De la justice sous-humaine.*

L'injustice est la violation du *droit* d'autrui. Autant nous avons de droits, autant de formes d'injustice sont possibles; et même, comme le disaient les anciens, *une extrême justice est une extrême injustice;* en d'autres termes : exiger rigoureusement tout son droit, ce peut être, dans certaines circonstances, outrepasser son droit. Réclamer impérieusement une dette alors que l'on sait que son débiteur est dans l'impossibilité de l'acquitter sur-le-champ et qu'on va causer sa ruine, c'est violer la justice. Qui dit justice ne dit pas seulement loyauté, respect des contrats et des engagements, mais aussi bienfaisance et bienveillance envers autrui : la justice intelligente est déjà la charité.

1° Le premier devoir de justice consiste à respecter autrui dans sa *vie* et sa sûreté personnelle : l'assassinat est un crime, la brutalité, les mauvais traitements et le manque d'égards sont des injustices au même titre. La *vengeance*, qui consiste à rendre le mal pour le mal, « œil pour œil, dent pour dent, » est une forme de la barbarie primitive. La *vendetta* corse, de quelque raison qu'elle se colore, n'est qu'un homicide pur et simple. La mansuétude, la clémence, le pardon des injures sont sans doute des devoirs de charité, mais ce sont aussi des devoirs de justice, dans ce sens qu'il ne nous appartient pas de « sonder le cœur et les reins » pour juger exactement du degré de méchanceté que le mal qu'on nous a fait suppose chez notre ennemi. « Pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font », n'est pas seulement un mot sublime : c'est l'expression même de la vérité, puisque, selon Platon, nul n'est méchant volontairement, c'est-à-dire avec l'entière et pleine conscience de sa méchanceté.

2° Le second devoir de justice nous ordonne de respecter la *liberté* de nos semblables. L'antiquité était donc profondément injuste en condamnant d'innombrables malheureux à l'*esclavage*, et Aristote, qui s'est fait sinon l'apologiste, du moins le théoricien de l'esclavage, est obligé d'admettre que l'esclave est d'une autre race et qu'il n'a de commun avec l'homme libre que la forme humaine : encore, disait-il, est-elle plus ou moins dégradée, justifiant l'esclavage par l'effet même de l'esclavage. S'il n'y a plus aujourd'hui d'esclaves ni de *serfs*, il existe encore des populations de nègres qui sont l'objet d'un injuste et ignoble trafic. Nous raisonnons trop souvent comme les anciens et nous affectons de croire que le travail manuel et les

nécessités de notre luxe exigent l'asservissement de nos semblables : L'homme libre, disait Aristote, ne doit pas courber sa droite stature à ces rudes travaux ! Dans un chapitre de fine et mordante ironie, Montesquieu a fait justice de ces sophismes : « Le sucre serait trop cher, si l'on ne faisait travailler la plante qui le produit par des esclaves. Ceux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête ; et ils ont le nez si écrasé qu'il est presque impossible de les plaindre. — On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout une âme bonne, dans un corps tout noir (1). » A vrai dire, personne aujourd'hui n'oserait renouveler les arguments des anciens en faveur de l'esclavage ; mais qu'importe, si l'on se conduit exactement comme si l'on croyait ces arguments valables ? Si nous n'avons plus à discuter, nous avons beaucoup à réformer, à améliorer. Le centre de l'Afrique, en s'ouvrant à nos explorateurs, recevra ce que le Français a toujours porté avec lui, le bienfait de la liberté et la bonne nouvelle de l'émancipation des dernières victimes de l'esclavage.

3° Le troisième devoir de justice est le respect de la *conscience* d'autrui, et ce devoir n'est pas la simple tolérance : c'est bien véritablement le *respect* des opinions que nous ne partageons pas. « Je ne fais pas à la nature, s'écriait un orateur de la Constituante (2), l'injustice de penser qu'elle puisse prononcer le mot d'intolérance ; il est banni de notre langue, ou il n'y subsistera plus que comme un de ces mots barbares et surannés dont on ne se sert plus parce que l'idée qu'il représente est anéantie. Mais, messieurs, ce n'est pas même la tolérance que je réclame ; c'est la liberté. La tolérance ! le support ! le pardon ! la clémence ! idées souverainement injustes envers les dissidents, tant qu'il sera vrai que la différence d'opinion n'est pas un crime. La tolérance ! je demande qu'il soit proscrit à son tour, et il le sera, ce mot injuste qui ne nous présente que comme des citoyens dignes de pitié, comme des coupables à qui on pardonne, ceux que le hasard souvent et l'éducation ont amenés à penser d'une autre manière que nous. L'erreur n'est pas un crime : celui qui la professe la prend pour la vérité ; elle est la vérité pour lui, il est obligé de la professer, et nul homme, nulle société n'a le droit de le lui défendre. » On ne

(1) *L'esprit des lois*, liv. XV, chap. v.
(2) Rabaut-Saint-Étienne, *Archives parlementaires*.

saurait prêcher plus éloquemment la liberté des cultes; n'oublions pas que si cette cause n'a plus besoin aujourd'hui d'être défendue, la liberté des convictions scientifiques est encore souvent attaquée. Ainsi Aug. Comte, victime lui-même de l'intolérance, soutient que la liberté de conscience, le libre examen n'auront qu'un temps, et qu'un jour viendra où le citoyen recevra toutes faites, d'un pouvoir spirituel infaillible ou se croyant tel, ses convictions scientifiques et politiques. Il n'y a pas, dit-il, de liberté de conscience en physique et en astronomie; personne n'oserait discuter les vérités acquises dans ces deux sciences par les savants spéciaux; donc la liberté d'examen sera finalement éliminée de la pensée humaine. Sophisme évident et injustice flagrante: est-ce qu'on démontre une vérité morale ou politique avec l'évidence absolue d'un théorème de mathématique? Est-ce que l'inquisition et la persécution recommenceront un jour au nom même de la science, dont la première vertu est d'émanciper les esprits et d'apprendre à penser par soi-même?

4° Nous devons, en quatrième lieu, respecter autrui dans sa *propriété*. Ceux qui disent: La propriété c'est le vol, ne songent sans doute qu'à la prescription qui en a souvent effacé l'origine plus ou moins troublée. Quant aux doctrines socialistes et communistes, leur essence n'est pas de supprimer la propriété, mais de la bouleverser en la répartissant autrement, en en attribuant le monopole à l'État. Nulle théorie captieuse ne parviendra à justifier le vol, le brigandage, l'escroquerie, l'indélicatesse: toute spoliation est une injustice qui entraîne d'autres injustices, car le mal est fécond pour le mal. Voici comment un profond théoricien du droit social, Sieyès, justifie le droit de propriété: « La liberté s'exerce sur des choses *communes* ou sur des choses *propres*. — La propriété de sa *personne* est le premier des droits. — De ce droit primitif découle la propriété des *actions* et celle du *travail*, car le travail n'est que l'usage utile de ses facultés; il émane évidemment de la propriété de la personne et des actions. — La propriété des objets extérieurs, ou la propriété *réelle*, n'est pareillement qu'une suite et comme une extension de la propriété personnelle. L'air que nous respirons, l'eau que nous buvons, le fruit que nous mangeons, se transforment en notre propre substance, par l'effet d'un travail involontaire ou volontaire de

notre corps. — Par des opérations analogues, quoique plus dépendantes de la volonté, je m'approprie un objet qui n'appartient à personne, et dont j'ai besoin, par un travail qui le modifie, qui le prépare à mon usage. Mon travail était à moi, il l'est encore : l'objet sur lequel je l'ai fixé, que j'en ai investi, était à moi comme à tout le monde ; il était même à moi plus qu'aux autres, puisque j'avais sur lui, de plus que les autres, le droit de premier occupant. Ces conditions me suffisent pour faire de cet objet ma propriété exclusive. L'état social y ajoute encore, par la force d'une convention générale, une sorte de consécration légale ; et l'on a besoin de supposer ce dernier acte, pour donner au mot *propriété* toute l'étendue du sens que nous sommes accoutumés à y attacher dans nos sociétés policées (1). » Cette forte argumentation ne sera vraisemblablement jamais ébranlée.

Résumons-en les points principaux en raison même de l'importance du sujet : 1° Le premier principe de toute propriété est la liberté, et la première de toutes les propriétés est celle de sa propre personne et de ses facultés ; 2° les actions et le travail ne sont que la personne même et ses facultés extériorisées et devenues visibles ; 3° la matière extérieure sur laquelle elles s'exercent est un bien commun dont le premier occupant a la possession de fait, sinon encore la propriété légitime ; 4° cette matière reçoit le sceau du travail personnel, l'investissement des facultés individuelles : elle devient ainsi comme un prolongement des facultés qui s'y trouvent imprimées ; il est mien parce qu'il est quelque chose de moi ; 5° enfin la consécration légale fait de la possession une propriété ; elle ne la crée pas, elle la reconnaît et par là même la rend inviolable. L'attentat contre la propriété ainsi conçue devient un attentat contre la personne même.

Le droit de propriété, défini par le code « le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements », entraîne comme conséquence et par définition celui de donation et fonde par suite le droit d'*hérédité*. Dans l'héritage légitimement transmis nous respectons la volonté du testateur, le travail précédemment économisé et transformé en

(1) Sieyès, *Préliminaire de la constitution.*

capital. Il faut reconnaître d'ailleurs que la propriété n'a pas toujours été le droit inviolable et sacré qu'elle est aujourd'hui : autrefois le partage des terres, les lois agraires, les abolitions de dettes étaient la suite habituelle des luttes sociales. La propriété pourra subir encore des transformations : dès à présent les droits de mutation et de succession prélevés par l'État atténuent les droits de donation et d'hérédité. Mais le droit individuel, le droit aux fruits de son travail, immédiats ou économisés sous forme de capital, sont fondés sur la liberté et la justice, et par conséquent hors de toute contestation. Ajoutons que les doctrines communistes auront toujours, au point de vue utilitaire et économique, à répondre à l'argument dirigé par Aristote contre Platon : il est dans la nature humaine de se soucier fort peu des propriétés communes et de ne prendre un intérêt véritable et passionné qu'à celles que l'on possède en propre.

5° Enfin, devoir moins défini mais tout aussi rigoureux que les précédents, nous devons respecter autrui dans son *honneur*, et par conséquent nous interdire tout ce qui porte atteinte à la *réputation* des autres. La calomnie, la médisance sont quelquefois plus criminelles que le vol lui-même. La réputation est en effet un bien plus précieux que la fortune. « Nous avons une si grande idée de l'âme de l'homme, dit Pascal, que nous ne pouvons souffrir d'en être méprisés, et de n'être pas dans l'estime d'une âme ; et toute la félicité des hommes consiste dans cette estime (1). » Ravir à autrui cette estime, c'est donc se rendre coupable d'une injustice cruelle. Et pourtant un mot imprudent, une insinuation perfide suffisent souvent pour faire un tort irréparable. Un secret trahi, une raillerie qui ridiculise, un sous-entendu qui laisse beaucoup à entendre, sont des atteintes à la dignité et à l'honneur. Quelqu'un demandait à Diogène quel est l'animal le plus à craindre. Il répondit : Parmi les animaux sauvages, le calomniateur; parmi les animaux domestiques, le flatteur.

Les emblèmes de la justice sont bien significatifs : le bandeau indique qu'elle ne fait pas acception de personnes et que tous sont égaux devant la loi; la balance, qu'elle établit l'égalité parfaite des échanges (justice commutative) ou la proportionnalité exacte selon les droits et les mérites (justice dis-

(1) Pascal, *Pensées*, éd. Havet, art. I, § 5.

tributive) ; l'épée, que ses décisions sont exigibles par la force (droit de contrainte).

Les devoirs de charité. — On lit dans l'Évangile : « Vous avez appris qu'il a été dit : Vous aimerez votre prochain, et vous haïrez votre ennemi. Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis; faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient. » C'est une admirable formule des devoirs de charité. Déjà Socrate avait substitué à l'antique adage : Faire le plus de bien possible à ses amis et le plus de mal possible à ses ennemis, le précepte plus humain : Faire du bien, même à ses ennemis. Il avait compris que la justice est incomplète si elle n'est point l'amour d'autrui. Mais qu'est-ce qu'aimer ses semblables? Aimer, disait Leibniz, c'est trouver son bonheur dans le bonheur d'autrui, c'est faire de la félicité d'un autre sa propre félicité. Le simple *altruisme*, la simple *bienfaisance*, ne s'élèvent pas toujours si haut et sont encore recommandables; mais c'est un idéal qu'on ne doit jamais perdre de vue. La charité est un devoir large et indéterminé, mais c'est un devoir aussi strict et obligatoire que la justice : sa beauté est précisément dans sa liberté. Dans quelle mesure dois-je sacrifier mon repos et ma fortune, bref, mon égoïsme au profit de mes semblables? Nulle règle ne peut le dire : l'inspiration du cœur est ici nécessaire. Il ne faut pas que la *fraternité* demeure un vain mot, mais il est plus facile de la nommer et même de la sentir que de la définir

Ce que nous devons vouloir pour nos semblables, c'est précisément ce que nous devons vouloir pour nous-mêmes, c'est-à-dire l'amélioration morale, le perfectionnement sous toutes ses formes, le bonheur qui en dérive. Il en résulte que c'est manquer de charité que de procurer à ses semblables des biens inférieurs en leur interdisant sciemment les biens supérieurs : les corrompre ou les avilir sous prétexte de les secourir, c'est manquer à la fois de justice et de charité. Jeter une aumône est bien; consoler en même temps une souffrance ou relever une volonté qui se décourage est mieux. Il est cent fois meilleur, par exemple, de secourir le pauvre en lui procurant un travail rémunérateur qu'en lui faisant dédaigneusement l'aumône. C'est ce que comprennent de mieux en mieux nos institutions charitables : elles s'efforcent de secourir sans humilier, et d'aider

efficacement, sans empiéter sur la liberté de l'individu et sa dignité d'homme. Pas de vraie fraternité sans un sentiment profond de l'égalité des hommes.

A vrai dire, il n'y a pas de préceptes à donner au sujet de la charité : si le cœur ne l'inspire pas, elle ne mérite pas son nom, et s'il est de connivence avec la main qui distribue les secours, les règles deviennent superflues. C'est ici la part de l'*invention* personnelle en morale. Saint Vincent de Paul, en recueillant les enfants trouvés, a innové, inventé ; c'est un trait de génie dans l'ordre non de la science, mais, ce qui vaut mieux, du devoir. Les païens, quoi qu'on en ait dit, s'étaient fait déjà, surtout sous l'influence du stoïcisme, une haute idée des devoirs de charité : L'homme, disaient-ils, est une *chose sacrée* pour l'homme. S'il y a parfois je ne sais quoi de dur dans la manière dont les stoïciens nous conseillent de secourir nos semblables sans nous attendrir sur leurs maux, sans compatir à leurs malheurs, parce que la pitié et la compassion ne sont pas des sentiments virils et dignes du sage, ils oublient ce rigorisme doctrinal dans la pratique : « Il séchera les larmes des affligés (sans y mêler les siennes) ; à l'exilé il donnera l'hospitalité, à l'indigent l'aumône, non pas cette aumône insultante avec laquelle la plupart de ceux qui veulent paraître compatissants humilient ceux qu'ils secourent, redoutant jusqu'à leur contact, mais il donnera *comme un homme doit donner à un homme* sur le patrimoine commun. Il rendra le fils aux larmes de sa mère, en brisant ses fers ou en le rachetant des jeux du cirque ; il ensevelira le corps même du criminel... Il rendra service parce qu'il est né pour aider ses semblables, pour contribuer au bien public et pour en procurer une part à chacun... Quel meilleur usage peut-il faire de sa fortune et de son pouvoir que de réparer les injures du sort (1) ? »

On a quelquefois supposé des rapports entre Sénèque et saint Paul : cette supposition n'est pas nécessaire pour expliquer l'analogie du langage : car, selon le mot du poète, *ils sont hommes et rien d'humain ne leur est étranger*. Il faut reconnaître que l'éloge de la charité est encore plus élevé et d'un accent plus pénétrant chez l'apôtre que chez le philosophe : « Quand je parlerais toutes les langues des hommes et des anges, si je

(1) Sénèque, *De la clémence*, liv. II.

n'ai point la charité, je ne suis qu'un airain sonnant, une cymbale retentissante. — Quand j'aurais le don de prophétie, que je pénétrerais tous les mystères et que je posséderais toutes les sciences ; quand j'aurais même toute la foi possible, jusqu'à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. — Et quand je distribuerais tout mon bien pour nourrir les pauvres, et que je livrerais mon corps pour être brûlé, si je n'ai point la charité, tout cela ne me sert de rien. — La charité est patiente, elle est bienfaisante, elle n'est point jalouse, elle n'est pas téméraire ; elle ne s'enfle point. » Admirable harmonie de la morale païenne et de la morale chrétienne ! Stoïciens et chrétiens se rencontrent encore sur un point important, le *prosélytisme* : ils ont le souci d'éclairer les intelligences et d'annoncer la bonne nouvelle, la préoccupation passionnée de *convertir*, de briser les chaînes qui tiennent les hommes courbés vers la terre, et de distribuer avec les secours du corps ce qu'ils considèrent comme les trésors de l'âme.

Rapports de la justice et de la charité. — On comprend que l'exercice de cette vertu ne soit pas sans danger. Le principal écueil consiste dans la violence qui peut être faite à la liberté d'autrui avec une inflexible douceur. Si l'amour d'autrui ne se complète par le respect d'autrui, il peut devenir envahissant : encourager la paresse et favoriser l'imprévoyance par une libéralité peu éclairée ; procurer à son semblable un salut qu'il refuse, mais que l'on croit son intérêt supérieur ; user de contrainte morale sous prétexte de l'améliorer ; exiger en retour d'un bienfait rendu une abdication totale ou partielle de la liberté et par conséquent de la dignité de celui qu'on oblige, c'est en réalité pratiquer la charité aux dépens de la justice et c'est la fausser et la corrompre.

La limite extrême de cet abus et de cette tyrannie, c'est l'erreur criminelle de l'inquisiteur qui envoyait le corps au bûcher sous prétexte de sauver l'âme, ou du terroriste qui, par amour de ses concitoyens et sous prétexte que « le salut public est la loi suprême », faisait couler le sang à flots sous le couperet de la guillotine. A vrai dire, le bien des âmes et le bien du peuple ne sont souvent qu'un spécieux prétexte pour justifier la cruauté et le mépris de la vie humaine, mais il a pu se rencontrer des fanatiques qui croyaient sincèrement, en pratiquant ces actes

abominables, faire preuve de charité et de dévouement au bien public. Périsse ma mémoire pourvu que le peuple soit sauvé; pourvu que j'ouvre à une âme la porte du ciel!

Dans une sphère bien plus étroite, nous sommes abusés par le même sophisme toutes les fois que, sous prétexte de charité, nous nous prévalons du rôle de protecteur et de bienfaiteur, qui plaît tant à notre orgueil, pour ravaler la personne au niveau de la chose et de l'instrument. Il faut donc poser en règle absolue que la charité doit être *subordonnée à la justice*, sans laquelle elle dégénérerait bien vite en hypocrisie et en oppression.

II

MORALE CIVIQUE.

Les formes du gouvernement : monarchie, aristocratie, démocratie. — La distinction de la société et de l'État équivaut à la distinction de la *société naturelle* et de la *société civile*. Deux hommes nés aux extrémités opposées de notre globe sont, par le seul fait de leur commune nature, en société naturelle aussitôt qu'ils se rencontrent; mais la société civile ne naît entre eux que lorsqu'ils sont soumis à un *gouvernement* commun, qu'ils reconnaissent une *autorité* commune, des *lois* communes qui les obligent, le cas échéant, à respecter leurs droits réciproques par une *contrainte* effective. De la société civile ou de l'organisation de l'État résultent de nouveaux droits et de nouveaux devoirs qui constituent la morale civique et se fondent sur la distinction des *gouvernants* et des *gouvernés*, sur celle des différentes formes de gouvernement, *monarchique*, *aristocratique*, *démocratique*, sur celle des différents pouvoirs de l'État, *exécutif*, *législatif*, *judiciaire*. Ces droits et ces devoirs n'ont donc pas tous l'universalité des devoirs généraux de justice et de charité : par exemple, ce n'est que dans une société républicaine et démocratique que le citoyen a le *droit* de participer directement ou par des représentants à la confection de la loi et au vote de l'impôt; ce n'est que dans un pays de suffrage universel qu'il a le *devoir* de voter.

Le gouvernement *monarchique* est, dit Montesquieu, « celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies ». Il le distingue du gouvernement despotique en ce que le despote gouverne « sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices ». La formule du gouvernement monarchique est celle de Louis XIV : L'État, c'est moi! Les rois, comme dit Bossuet, « sont des dieux et participent en quelque façon à l'indépendance divine ». Il n'est pas aisé d'assigner les limites du pouvoir *absolu* et du pouvoir *arbitraire*, comme Bossuet s'efforce de le faire, ni de distinguer avec précision, comme Montesquieu, le monarque du despote.

Le pouvoir monarchique ne peut se fonder théoriquement que de trois manières : 1° ou sur la supériorité des rois par rapport aux sujets : « Comme un pâtre est d'une nature supérieure à celle de son troupeau, les pasteurs d'hommes, qui sont leurs chefs, sont aussi d'une nature supérieure à celle de leurs peuples. Ainsi raisonnait, au rapport de Philon, l'empereur Caligula, concluant assez bien de cette analogie que les rois étaient des dieux, ou que les peuples étaient des bêtes (1) ; » 2° ou sur la doctrine du *droit divin* qui fait du roi un vicaire de Dieu sur terre, investi de son autorité et ne devant de comptes qu'à celui dont il est le ministre tout-puissant et le représentant terrestre; 3° ou bien enfin sur une délégation dynastique donnée jadis par le peuple comme récompense de services rendus et espérance de services futurs. La doctrine du droit divin paraît être la seule qui se tienne logiquement et s'établisse sans inconséquence de raisonnement, mais c'est aussi celle qui choque le plus nos idées modernes : la prédestination d'une famille royale est une conception mystique analogue aux idées théocratiques des Indous d'après lesquelles la divinité avait produit la caste des *brahmanes* de sa bouche et la caste des *soûdras* de son pied, d'où résultait que le brahmane par droit de naissance était le « souverain seigneur de tous les êtres ». Quant à la supériorité du roi sur ses sujets, outre qu'elle ne créerait pas un droit de souveraineté, elle est fort contestable et a été souvent démentie par les faits. Il semble bien que l'idée de droit divin ait peu à peu prévalu d'un côté, tandis que l'idée de délégation populaire se maintenait vivace de l'autre côté.

(1) J.-J. Rousseau, *Contrat social*, liv. I, chap. II.

« Comme l'histoire le déclare et comme je l'ai appris de mes pères, dit un orateur des états généraux de 1483, Philippe Pot, dans l'origine le *peuple souverain* créa les lois par son suffrage ; il éleva à l'empire les plus vertueux et les plus habiles. Dans le choix de ses gouvernants, le peuple ne consultait que sa propre utilité. Le roi est fait pour le peuple, non le peuple pour le roi. Convenons donc avant tout que l'État est la *chose du peuple*, qu'il l'a confiée aux rois, et ceux qui l'ont eue par force ou autrement, sans le *consentement du peuple*, sont réputés tyrans et usurpateurs. » C'est donc par une véritable dérision qu'un roi *octroie* une charte au peuple, si dans l'esprit de ses sujets son propre pouvoir est lui-même *octroyé* par le peuple.

Le gouvernement *aristocratique* porte un nom fort équivoque. Étymologiquement, il signifierait le gouvernement des meilleurs ; en réalité, il désigne le gouvernement des nobles ou des classes privilégiées. Dans ce dernier sens, il soulève les mêmes objections que le gouvernement monarchique, car la vertu n'est pas héréditaire et la noblesse est le plus souvent à l'origine un don arbitraire, sinon un choix aveugle. Les *meilleurs* ne peuvent se désigner eux-mêmes : qui les déclarera tels ? Il y a plus : selon Montesquieu, le peuple est seul apte à les choisir, « le peuple est admirable pour choisir ceux à qui il doit confier quelque partie de son autorité... Il s'instruit mieux dans la place publique qu'un monarque dans son palais. Si l'on pouvait douter de la capacité naturelle qu'a le peuple pour discerner le mérite, il n'y aurait qu'à jeter les yeux sur cette suite continuelle de choix étonnants que firent les Athéniens et les Romains ; ce qu'on n'attribuera pas sans doute au hasard (1). »

Le gouvernement *démocratique*, c'est-à-dire le gouvernement du peuple par le peuple, est donc le seul qui soit absolument et sans réserves d'accord avec les principes du droit naturel, parce que c'est celui qui laisse au citoyen le maximum de liberté et de dignité. Le sujet obéit, il subit le pouvoir ; le citoyen obéit et commande : il crée le pouvoir par son libre suffrage. Mais ce rôle de gouvernant et de gouverné, cette participation au pouvoir et à l'obéissance lui crée des devoirs proportionnés à ses droits. « Il ne faut pas, dit Montesquieu, beaucoup de probité pour qu'un gouvernement monarchique ou un

(1) *De l'esprit des lois*, liv. II, chap. II.

gouvernement despotique se maintiennent ou se soutiennent. La force des lois dans l'un, le bras du prince toujours tendu dans l'autre, règlent ou contiennent tout. Mais dans un État populaire il faut un ressort de plus, qui est la *vertu.* » Il ajoute cette excellente définition de la vertu démocratique ou politique : « On peut définir la vertu, l'amour des lois et de la patrie. Cet amour, demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières : elles ne sont que cette préférence. Cet amour est singulièrement affecté aux démocraties. Dans elles seules, le gouvernement est confié à chaque citoyen. Or, le gouvernement est comme toutes les choses du monde : pour le conserver, il faut l'aimer (1). »

Dans un pays de grande étendue et dont la nombreuse population est disséminée sur un vaste territoire, le gouvernement direct du peuple par le peuple est matériellement impossible : le peuple se gouverne donc par ses représentants ; en France par la Chambre des députés, le Sénat et le président de la République, élu non à vie, mais pour sept ans par le Congrès, c'est-à-dire par les deux Chambres réunies. Nous n'entrerons pas dans le détail de l'organisation des pouvoirs, mais nous traiterons brièvement deux questions de principes : l'appel au peuple ou *referendum* et la séparation des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire.

1° L'*appel au peuple* semble faire partie intégrante du gouvernement démocratique, mais ce n'est là qu'une fausse apparence, une chimère de spéculation. — La première raison, c'est la difficulté presque insurmontable de remuer à chaque question importante un corps électoral si nombreux dans un pays de suffrage universel et si disséminé. La politique exige souvent une prompte solution des questions qui se présentent, et la vie de la nation ne peut être suspendue à chaque instant ou entrecoupée par des périodes électorales destinées à permettre au peuple de s'éclairer et de se renseigner sur des questions aussi complexes que celle-ci par exemple : Le prochain traité de commerce sera-t-il protectionniste ou libre-échangiste ? La masse de la nation n'est pas composée d'*économistes :* une assemblée même délègue à un certain nombre de ses membres que leurs travaux ont rendus compétents en ces matières le

(1) *De l'esprit des lois*, liv. IV, chap. v.

soin spécial d'en délibérer; à plus forte raison le corps électoral doit-il déléguer à ses représentants la mission de décider en connaissance de cause, c'est-à-dire par l'examen de tous les documents nationaux et internationaux, cette difficile question. — La seconde raison qui exclut l'appel au peuple comme moyen de gouvernement, c'est l'impossibilité radicale de poser au corps électoral une question précise : la politique d'un grand pays n'admet guère une solution simpliste et une consultation par *oui* ou par *non*. Prenons pour exemple le dernier plébiscite et étudions selon les principes de la logique le raisonnement fort compliqué que dissimule la simplicité apparente de la question posée. La question paraît simple et précise : Voulez-vous ou ne voulez-vous pas le maintien du régime impérial? Mais c'est un dilemme inavoué, parce qu'il est inavouable : l'électeur de bon sens se demandera : *Le régime impérial ou bien?...* Le pouvoir sous-entend : ou bien l'anarchie, le désordre, le bouleversement général et s'efforce d'établir et même d'imposer sa manière de voir. Mais l'électeur pourrait entendre : ou bien la république soit aristocratique soit démocratique, la monarchie soit absolue soit parlementaire, et il n'a aucun moyen de donner corps à son idée. On se trompe donc mutuellement; c'est la carte forcée; on pose un dilemme et c'est pour le moins un *quadrilemme* qu'il faudrait poser. C'est le vieux sophisme du cuisinier s'adressant aux poulets : A quelle sauce voulez-vous être mangés? Et s'ils répondent qu'ils ne veulent pas être mangés, le cuisinier objecte qu'ils sortent de la question. Il ne faut pas confondre en politique le meilleur avec le plus simple. Dans tous les ordres de phénomènes, la complexité est l'attribut des organismes supérieurs. C'est ainsi que le despotisme est à la fois le plus simple et le pire des gouvernements.

2° Le principe de la *séparation des pouvoirs* est au contraire inhérent au gouvernement constitutionnel. Les raisons en sont parfaitement déduites par Montesquieu : « Lorsque dans la même personne ou dans le même corps de magistrature la puissance législative est réunie à la puissance exécutrice (nous disons maintenant : *pouvoir exécutif* et ce pouvoir désigne en France le président de la République uni aux ministres et représenté sur le territoire par ses agents qui sont les préfets), il n'y a point de liberté, parce qu'on peut craindre que le même

monarque ou le même Sénat ne fasse des lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement. Il n'y a point encore de liberté si la puissance de juger (ou *pouvoir judiciaire* représenté en France par les juges des tribunaux de première instance, d'appel et de cassation) n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice. Si elle était jointe à la puissance législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens serait arbitraire, car le juge serait législateur. Si elle était jointe à la puissance exécutrice, le juge pourrait avoir la force d'un oppresseur. Tout serait perdu si le même homme ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçaient ces trois pouvoirs : celui de faire les lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou différends des particuliers(1). » Montesquieu ajoute : « Aussi les princes qui ont voulu se rendre despotiques ont-ils toujours commencé par réunir en leur personne toutes les magistratures ; et plusieurs rois d'Europe, toutes les grandes charges de leur État. » Les candidatures officielles, la pression électorale sous forme d'intimidation ou de corruption, les restrictions draconiennes apportées à la liberté de la tribune ou à la liberté de la presse, seraient donc autant de formes du despotisme.

La véritable forme du régime parlementaire exige, du côté des citoyens, qu'ils comprennent que le vote est un devoir, que l'intégrité est la principale vertu civique, que l'abstention et l'indifférence sont des fautes graves et peuvent devenir dans certains cas des crimes. Elle exige ensuite, du côté du gouvernement, qu'il comprenne que le but à atteindre n'est ni le conflit des pouvoirs ni leur équilibre qui ressemble trop à l'impuissance, mais leur harmonie, l'harmonie qui laisse à chacun son rôle, tout son rôle, et qui cesse dès que l'effacement commence. Le jour où l'un des trois pouvoirs absorberait les deux autres, c'en serait fait du régime parlementaire.

Le principe de la Déclaration des droits : Préambule de la Déclaration de 1789. — La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen promulguée en 1791, le suffrage universel établi en 1848, voilà pour nous la principale garantie de nos droits et la source de nos devoirs civiques. Les orateurs qui ont

(1) *De l'esprit des lois*, liv. XI, chap. VI.

appelé la Déclaration le « catéchisme national », le « décalogue » de la Révolution, le « palladium de la liberté », exprimaient dans le langage du temps une profonde vérité. Le droit rationnel remplaça en 1789 le droit traditionnel, qui n'était bien souvent que la consécration de vieux abus et d'antiques privilèges. Aux États-Unis, la Déclaration des droits du Congrès de Philadelphie votée en 1774 est enseignée dans toutes les écoles comme un texte sacré. Il est à désirer qu'il en soit de même en France et que tous les citoyens s'en assimilent si bien les principes essentiels qu'ils passent en quelque sorte dans leur âme et dans leur sang et deviennent une sorte de conscience civique. Aussi nous attacherons-nous avant tout à la citer en entier et serons-nous sobre de commentaires.

Le préambule en indique clairement le but et la nécessité : « *Les représentants du peuple français, constitués en Assemblée nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme, afin que cette déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs ; afin que les actes du pouvoir législatif et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la constitution, et au bonheur de tous. En conséquence, l'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de l'homme et du citoyen.* » Ce texte demande plusieurs explications :

1° C'est une *déclaration* des droits parce que ces droits préexistent à toute institution sociale et sont inhérents à notre nature et à notre dignité d'hommes : le législateur ne les crée pas, il se contente de les reconnaître et de les déclarer publiquement. Et il s'adresse à la raison de chaque citoyen, suivant le vœu de Platon qui exigeait que toute loi fût précédée d'un exposé des motifs, afin que ce préambule explicatif montrât clairement que la loi se fonde sur la raison, non sur la force ou l'arbitraire, et ne s'impose par contrainte aux volontés qu'après s'être fait accepter comme nécessité raisonnable aux esprits

réfléchis. Les législateurs de 1793 commentent en une phrase brève et pleine l'intention qui dicte la déclaration : « afin que le peuple ait toujours devant les yeux les bases de sa liberté et de son bonheur, le magistrat la règle de ses devoirs, le législateur l'objet de sa mission. »

2° Les droits de l'homme étant naturels, inaliénables et imprescriptibles, sont par là même universels. Ce ne sont pas les droits du Français, mais de tous les hommes. Ils sont inaliénables, parce que l'homme ne peut abdiquer que par un crime sa dignité d'homme ; et ils sont imprescriptibles, parce qu'une usurpation, même plusieurs fois séculaire, ne saurait les détruire ou prévaloir contre eux. J. de Maistre dit avec ironie qu'il a rencontré des Anglais, des Allemands et des Russes, qu'il sait même, pour avoir lu Montesquieu, qu'on peut être Persan, mais que l'*homme* il ne l'a rencontré nulle part ; « s'il existe, c'est bien à son insu ; » en conséquence, il ne sait ce que c'est qu'un *droit de l'homme*. On pourrait demander au grand seigneur catholique si Adam dans le paradis terrestre était Anglais, Allemand ou Russe. Son objection est antiscientifique : jamais anatomiste ne conviendra qu'il ne connaît pas l'homme, sous prétexte que tous les cadavres qu'il a disséqués avaient une nationalité distincte.

3° Les déclarations de la Constituante et de la Convention sont faites « en présence et sous les auspices de l'Être suprême » précisément parce qu'elles sont faites au nom de la raison. « Raison ! raison ! disait Fénelon, n'es-tu pas le dieu que je cherche ? » Mais c'est un droit tout humain, tiré par conséquent de la conscience de l'homme, et non un droit théocratique qui est ici promulgué. La raison est avec la parole le lien social ; et la dernière garantie de la raison est l'idée de Dieu qu'elle porte en elle-même et qui est comme la commune mesure de toutes ses autres idées, les choses imparfaites et limitées ne pouvant être considérées comme telles que par la comparaison avec le parfait et l'infini qui sont les attributs de Dieu. La Déclaration, bien qu'elle s'abstienne de toute idée métaphysique qui eût été ici hors de propos, est donc profondément empreinte de rationalisme et de spiritualisme. On y retrouve aussi quelques traces de l'esprit de Rousseau et une réminiscence, qui pourrait être mal interprétée, de l'état de nature : c'est le progrès qui a donné à l'homme la pleine conscience

de ses droits, et dès lors il y aurait quelque chose de contradictoire à supposer une époque antérieure où ils auraient été d'abord connus, puis « oubliés ». Mais il n'y a pas ici d'affirmation historique et dès lors il ne saurait y avoir une « grossière erreur historique (1) ». Le législateur de 1789 n'enseigne pas l'histoire, il la fait. L'âge d'or n'est pas derrière nous, mais devant nous : toutefois, comme la vérité ne commence pas d'être au moment où elle commence d'être connue, comme les droits préexistaient à la déclaration qu'on en fait, il faut reconnaître que le texte est irréprochable et qu'il y aurait sophisme évident à y voir ou à en déduire une négation du progrès qui bien évidemment ne pouvait être dans l'esprit des constituants, puisque le progrès est l'idée maîtresse du XVIIIe siècle.

Les dix-sept articles de la Déclaration : liberté, égalité, souveraineté, droit de punir, libre examen, force publique, impôt, propriété. — I. *Les hommes naissent et demeurent libres et égaux. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.* — Il faut comprendre l'idée de liberté politique : loin de se confondre avec le droit ou plutôt la licence de tout faire, elle s'y oppose et l'exclut, puisqu'elle consiste « à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ». Quant à l'égalité, il faut entendre l'égalité devant la loi, non cette égalité « réelle » et « de fait » que le conspirateur Babeuf voulut plus tard établir par la violence. Celle-ci est une chimère, l'autre est un droit absolu, et, s'il est dangereux de le proclamer sans explication, ce n'est qu'à cause des sophismes qui peuvent le défigurer. Mais l'intention de la Constituante était parfaitement expliquée : elle « abolit irrévocablement les institutions qui blessaient la liberté et l'égalité des droits »; elle énumère ces institutions : « Il n'y a plus ni noblesse, ni pairie, ni distinctions héréditaires, ni distinctions d'ordres, ni régime féodal, ni justices patrimoniales, ni aucun des titres, dénominations et prérogatives qui en dérivaient, ni aucun ordre de chevalerie, ni aucune des corporations ou décorations pour lesquelles on exigeait des preuves de noblesse, ou qui supposaient des distinctions de naissance, ni aucune supériorité, que celle des fonctionnaires publics dans l'exercice de leurs

(1) Voy. Ferneuil, *Les principes de* 1789, p. 22.

fonctions (1). » Cette dernière réserve est importante en ce qu'elle montre clairement que si l'idée de hiérarchie est essentielle à toute société, l'égalité n'en est nullement, quoi qu'en dise M. Taine, la négation (2). Aug. Comte a beau affirmer que « le progrès continu de la civilisation, loin de nous rapprocher d'une égalité chimérique, tend, au contraire, par sa nature, à développer extrêmement les différences fondamentales (3) », l'égalité devant la loi n'a rien à démêler avec l'égalité devant la science et l'égalité devant la richesse, et par conséquent rien à redouter du progrès social. Mais le législateur de 1793 se laissait aller à une exagération dangereuse quand il disait : « Tous les hommes sont égaux par la nature. »

II. *Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.* — On ne saurait définir plus exactement le but de la société : conserver les droits, les maintenir intacts et les garantir, leur assigner en même temps leurs justes limites. Il n'est pas absolument inexact, mais il est extrêmement dangereux de poser en principe, comme le fait la Déclaration de 1793, que « le but de la société est le bonheur commun ». Je ne délègue pas à la société le soin de mon bonheur, mais je lui demande la protection de mes droits. Chacun conçoit le bonheur à sa guise, et le pouvoir qui assumerait la responsabilité de distribuer le bonheur deviendrait par là même tyrannique. La liberté individuelle est la condition du bonheur social et c'est la liberté qu'il faut d'abord assurer et maintenir. « Ce qui, dans tous les temps, dit admirablement Tocqueville, a attaché si fortement les hommes à la liberté, ce sont ses attraits mêmes, son charme propre, indépendant de ses bienfaits ; c'est le plaisir de pouvoir parler, agir, respirer sans contrainte sous le seul gouvernement de Dieu et des lois. Qui cherche dans la liberté autre chose qu'elle-même est fait pour servir (4). » Les droits énumérés à la suite de la liberté en sont la conséquence et vont être expliqués dans les articles suivants. L'État n'est ni une providence ni un tuteur : quand il a assuré à chacun ses droits, son devoir est de

(1) *Préambule de la constitution du 3 septembre* 1790.
(2) *La Révolution*, l. II, chap. III.
(3) *Cours de philosophie positive*, l. IV, chap. XLVI.
(4) *L'ancien régime et la Révolution*, chap. XV.

laisser faire et, s'il le peut, *d'aider à faire*. Le *socialisme d'État* doit se réduire aux institutions de *bienfaisance* largement ouvertes aux malheureux et de *prévoyance* offertes à l'épargne en lui donnant pleine et entière sécurité.

III. *Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.* — Ce n'est pas, comme le dit Aug. Comte, le transport au peuple « du droit divin tant reproché aux rois ». La souveraineté du peuple n'est pas un droit divin, c'est-à-dire une autorité spéciale déléguée par Dieu à ses représentants sur terre : c'est la souveraineté de la raison collective. Rousseau nous fournit une excellente définition de la volonté générale : « C'est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable et sur ce que son semblable peut exiger de lui (1). » Sans doute le silence des passions n'est pas plus possible chez le peuple souverain que chez un monarque, mais l'équilibre des passions qui se contiennent et se neutralisent par leur opposition même produit le même résultat : les intérêts individuels et divergents s'éliminent et la raison finit toujours par avoir raison. Si le fardeau de la liberté n'est pas fait pour de faibles épaules, si ce n'est que dans l'idéal que « les peuples libres, comme dit le législateur de 1793, ne connaissent d'autres motifs de préférence dans leurs élections que les vertus et les talents », c'est du moins un idéal qui n'est pas une utopie, car il tend à se réaliser, et s'il ne se réalise pas complètement, c'est que la perfection est une limite et qu'il faut, en politique comme en toutes choses, y tendre avec persévérance sans y prétendre. Il est bon de compléter cet article par une déclaration plus explicite de 1793 : « Aucune portion du peuple ne peut exercer la puissance du peuple entier; mais chaque section du souverain assemblé doit jouir du droit d'exprimer sa volonté avec une entière liberté. »

Qu'on ne dise pas que le principe de la souveraineté du peuple est la négation de toute tradition et de toute suite dans le gouvernement et les lois, sous prétexte que le peuple souverain peut toujours abroger demain la loi qu'il a votée aujourd'hui. Le contraire serait plus vrai : une loi qui, pouvant

(1) Manuscrit de Genève, p. 8.

tous les jours être abrogée, est cependant maintenue pendant un laps de temps considérable, est pour ainsi dire votée autant de fois qu'il s'est écoulé de jours depuis son origine. Son ancienneté même contribue à la rendre respectable et sacrée, puisque sa durée ne lui vient pas d'une contrainte qui ne se relâche jamais, mais d'une volonté qui reste constamment d'accord avec elle-même. Le respect du passé devient ainsi une vertu démocratique : la révolution bien comprise détruit l'esprit révolutionnaire, car elle réconcilie le souci des traditions avec l'inquiétude du progrès et l'amour du mieux.

IV. *La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi l'exercice des droits naturels de chacun n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.* — C'est le sens du mot de Bossuet : Il n'y a pas de droits contre le droit. Nous avons déjà expliqué comment le droit de chacun trouve sa limite dans les droits de tous. Ainsi naît le devoir social que Proudhon définit heureusement : La liberté se saluant d'homme à homme. Il en résulte que la Constituante n'a pas eu tort de faire une déclaration des droits et non des devoirs : le devoir social est, à beaucoup d'égards, la limite du droit et l'on peut remarquer que le mot *loi* revient aussi souvent dans la Déclaration que le mot *droit*. En morale civique, le mot loi est synonyme de devoir. C'est une erreur qui remonte jusqu'à Platon que le législateur a pour mission d'assurer sur terre la pratique de la morale et de la vertu : erreur dangereuse qui conduirait à gouverner despotiquement les hommes sous prétexte de les améliorer, et à briser les volontés sous prétexte de les diriger. Le législateur de 1795 a fait suivre la Déclaration des droits d'une Déclaration des devoirs et il est sorti de son rôle de législateur pour prendre celui de moraliste. Qu'on dise avec Montesquieu que la *vertu* est le ressort de la démocratie, rien de mieux ; mais Montesquieu a soin d'avertir qu'il entend parler de la *vertu politique*, de l'amour de la patrie et des lois. Ainsi l'article 4 de la Déclaration des devoirs porte que « nul n'est bon citoyen s'il n'est bon fils, bon père, bon frère, bon ami, bon époux » ; l'article 5, que « nul n'est homme de bien s'il n'est franchement et religieusement observateur des lois ». Rien de mieux comme intention, mais ce sont là d'excellents préceptes de *morale*, et s'il faut être bon fils et

bon père, c'est pour des raisons que l'intérêt social corrobore sans doute, mais ne crée que très indirectement. Concluons donc que, par cette considération des limites de la liberté et de l'autorité de la loi, la Déclaration des droits contient implicitement la seule déclaration des devoirs qui soit du ressort des législateurs.

V. *La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société. Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas.* — En d'autres termes, la loi n'a pas juridiction sur le for intérieur, sur les intentions, sur la moralité de l'agent. Elle ne punit que l'acte matériel : la légalité reste distincte de la moralité. En dépassant cette limite, elle deviendrait inquisitoriale et tyrannique. La moralité individuelle ne lui est pas sans doute indifférente, mais elle ne s'en préoccupe qu'indirectement et dans un intérêt social. Elle n'a aucune condamnation pour l'égoïsme, aucun moyen d'action contre la méchanceté, ou du moins elle ne les combat que par l'éducation d'abord et sous la forme de leurs manifestations sociales ensuite. L'homme qui respecte la légalité peut être un grand criminel devant le tribunal de la conscience, mais il est innocent devant les tribunaux où siègent les juges interprètes de la loi.

VI. *La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents.* — De ce concours de tous à la confection de la loi il résulte qu'en lui obéissant, c'est à soi-même qu'on obéit et qu'en conséquence on reste libre. Qu'il puisse exister de mauvaises lois, cela est hors de doute. Le seul droit du citoyen est alors de travailler à les améliorer; mais tant qu'elles existent, son devoir est de leur obéir. On connaît l'admirable prosopopée des lois dans le *Criton* : Socrate refuse de sortir de prison et de s'évader, bien qu'il se sache condamné injustement; violer une loi qu'on sait ou qu'on croit injuste, c'est encore porter atteinte au pacte social, ébranler les institutions de son pays, affaiblir l'autorité de la patrie en s'insurgeant contre sa volonté expresse. « Victime de l'injustice

des hommes et non des lois, j'aime mieux mourir que de rendre injustice pour injustice, mal pour mal, plutôt que de me sauver en blessant la patrie ; on n'a pas le droit de frapper sa mere pour défendre sa vie. » Le citoyen, il est vrai, n'est pas un enfant : aussi a-t-il une arme pour se défendre, son bulletin de vote. Le suffrage étant universel, il n'y a plus lieu d'inscrire, comme dans la Déclaration de 1793, le terrible droit d'insurrection : « Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré et le plus indispensable des devoirs. » Qui décidera si les droits du peuple sont violés et qui fixera l'instant précis où l'insurrection est un droit? Question redoutable, effrayant cas de conscience civique qu'il serait téméraire de discuter.

L'admission de tous aux emplois publics n'est pas la curée des places. Il serait à désirer que par ce temps de fonctionnarisme à outrance chacun méditât le mot du Spartiate qui venait d'échouer dans une élection : Je suis heureux qu'il y ait dans ma patrie trois cents citoyens meilleurs que moi ! Mais il est dans la nature de l'homme que nul ne soit content de sa fortune ni mécontent de ses « vertus » et de ses « talents ».

VII. *Nul homme ne peut être accusé, arrêté, ni détenu que dans les cas déterminés par la loi, et selon les formes qu'elle a prescrites. Ceux qui sollicitent, expédient, exécutent ou font exécuter des ordres arbitraires doivent être punis; mais tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la loi doit obéir à l'instant : il se rend coupable par sa résistance.* — La première partie de cet article est la formule même du respect de la liberté individuelle. C'est l'équivalent du bill anglais d'*habeas corpus* (aie ton corps), dont la conquête ne fut pas payée trop cher d'une révolution. La seconde partie est une condamnation des lettres de cachet qui laissaient une si large place à l'arbitraire et aux vengeances privées. « Le ministre, dit Michelet, généreusement donnait des lettres de cachet en blanc aux intendants, aux évêques, aux gens en place. A lui seul Saint-Florentin en donna 50000. Jamais on ne fut plus prodigue du plus cher trésor de l'homme, de la liberté. Ces lettres de cachet étaient l'objet d'un profitable trafic ; on en vendait aux pères qui voulaient faire enfermer leurs fils, on en donnait aux jolies femmes trop gênées par

leurs maris (1). » La punition des exécuteurs de ces ordres illégaux et arbitraires fut donc à bon droit inscrite dans la Déclaration. On connaît le mot de Voltaire demandant au lieutenant de police Hérault : « Monsieur, que fait-on à ceux qui fabriquent de fausses lettres de cachet? — Monsieur, on les pend. — C'est toujours bien fait, en attendant qu'on traite de même ceux qui en signent de vraies! »

VIII. *La loi ne doit établir que des peines strictement et évidemment nécessaires, et nul ne peut être puni qu'en vertu d'une loi établie et promulguée antérieurement au délit.* — IX. *Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne doit être sévèrement réprimée par la loi.* — Il y a dans ces deux articles deux choses à distinguer : 1° ce qui se rapporte particulièrement au temps où ils ont été formulés et qui est vrai d'ailleurs de tous les temps, comme le principe d'après lequel la loi ne peut avoir d'effet rétroactif et celui d'après lequel la prison préventive et surtout le châtiment anticipé sont, dans certains cas, des attentats contre les personnes ; 2° ce qui se rapporte plus spécialement au droit social de punir, qui mérite une discussion spéciale. Si, comme nous l'avons dit, la société n'a pas pour mission de faire régner la vertu, si le pouvoir du magistrat expire au seuil de la conscience, le droit de punir est mal nommé et cette expression, la *vindicte* sociale, éveille une idée encore plus fausse. L'idée vraie mais mystique d'expiation ne doit pas envahir le droit social. Platon soutenait que le sens de la punition était de réconcilier le coupable avec la loi éternelle du devoir et du bien. La punition a sur l'âme l'effet du fer et du feu sur le corps : il la guérit comme le fer et le feu appliqués impitoyablement par le chirurgien guérissent le corps. En conséquence, le coupable devrait non seulement accepter, mais solliciter la punition, et si l'on est son ami, ce serait une aberration déplorable que d'employer son éloquence à le faire acquitter devant les tribunaux : ce serait vouloir sa mort morale et sacrifier son âme aux intérêts matériels et inférieurs. Belle conception sans doute, mais qu'il faut impitoyablement proscrire de la politique, où elle conduirait

(1) *Histoire de la Révolution*. Introduction.

à revendiquer pour le législateur le rôle de Dieu même.

La société ne se venge ni ne punit : elle se défend et se protège. Voilà pourquoi vis-à-vis du coupable elle n'a qu'un droit : le mettre hors d'état de nuire. Si l'on juge d'après ces principes la peine de mort, on dira qu'elle n'est légitime que si elle est premièrement méritée, deuxièmement nécessaire. Le jour où il serait prouvé que grâce à l'adoucissement des mœurs et à l'amélioration de la moralité générale la peine de mort ne serait plus nécessaire, la société, ne se trouvant plus dans le cas de légitime défense, devrait la supprimer : à partir de ce jour-là ce serait un crime de l'appliquer, même si elle était cent fois méritée. Elle deviendrait alors soit une vengeance et nous reculerions au principe barbare : Œil pour œil, dent pour dent, soit une punition morale, et nous avons vu que la théorie platonicienne de l'expiation ne peut être transportée sans de grands dangers de l'idéal dans le réel et de la morale pure dans la morale civique. Théoriquement, le problème de la peine de mort est donc d'une facilité relative à résoudre ; pratiquement, il n'en est pas dont la discussion soit plus troublante et la solution plus difficile. Quel terrible pouvoir s'arroge l'homme sur l'homme que celui qui rend la peine irrémédiable et l'amélioration même ou la rédemption du coupable impossible ! On a cru résoudre cette question par une boutade : Que messieurs les assassins commencent ! Mais ce n'est pas des assassins que la société doit prendre conseil, c'est des magistrats armés de psychologie et de statistique. S'il est prouvé que pour un assassin décapité dix innocents ont grâce de la vie ; s'il était prouvé que la peine de mort a seule la puissance d'intimidation qui retient la majorité des « criminels nés, dés criminels d'habitude et des criminels d'occasion » sur la pente du meurtre, comment la société pourrait-elle songer à se dessaisir d'un droit terrible, mais sauveur ? Ce serait presque le « droit de grâce » qu'il faudrait supprimer. Malheureusement l'expérimentation serait ici fort dangereuse et même peu permise, puisque, après tout, la société se doit d'abord aux innocents et ne peut songer aux assassins qu'après avoir d'abord songé aux victimes. Certains pays ont supprimé la peine de mort ; d'autres l'ont rétablie après l'avoir supprimée. Le philosophe est donc réduit à ne conclure que par un simple vœu et à ne formuler qu'une espérance : que la peine de mort cesse, par un accroissement de moralité, d'être indispensable

et elle cessera d'être légitime; ajoutons que si ce jour arrive jamais, il vaut mieux y renoncer la veille que le lendemain.

X. *Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.* — C'est l'expression du principe de la liberté de conscience qui entraîne la liberté religieuse. Si nous consultons les *Archives parlementaires*, nous trouverons dans la discussion de cet article le meilleur commentaire qu'on en puisse donner. Supposez qu'on ait adopté l'article suivant proposé par l'abbé d'Eymar : « La loi ne pouvant atteindre les délits secrets, c'est à la religion seule à la suppléer. Il est donc indispensable, pour le bon ordre de la société, que la religion soit maintenue, conservée et respectée » : c'était l'inquisition élevée à la hauteur d'une institution d'État, puisque c'était s'arroger une juridiction sur les « délits secrets », expression équivoque qui peut signifier tout ce qu'on veut. Mirabeau proclamait au contraire le vrai principe de la liberté des cultes quand il disait : « Ce qui est de la police, c'est d'empêcher que personne ne trouble l'ordre et la tranquillité publique. Voilà pourquoi elle veille dans vos rues, dans vos places, autour de vos maisons, autour de vos temples; mais elle ne se mêle point de régler ce que vous y faites : tout son pouvoir consiste à empêcher que ce que vous y faites nuise à vos concitoyens. » Mais, dira-t-on, la religion de la majorité, disons mieux, de la presque unanimité des citoyens, n'a-t-elle pas droit à une protection spéciale, soit dans un État catholique, soit dans un État protestant? S'il y a un culte dominant, la loi ne doit-elle pas tenir compte de cette circonstance? Mirabeau répond avec autant de bon sens que d'éloquence : « On vous parle sans cesse d'un culte dominant : *dominant!* messieurs, je n'entends pas ce mot et j'ai besoin qu'on me le définisse. Est-ce un culte oppresseur que l'on veut dire? Mais vous avez banni ce mot; et des hommes qui ont assuré le droit de liberté ne revendiqueront pas celui d'oppression. Est-ce le culte du prince que l'on veut dire? Mais le prince n'a pas le droit de dominer sur les consciences ni de régler les opinions. Est-ce le culte du plus grand nombre? Mais le culte est une opinion; tel ou tel culte est le résultat d'une opinion. Or, les opinions ne se forment pas par le résultat des suffrages; votre pensée est à vous, elle est indépendante, vous ne pouvez l'engager. Enfin, une opinion qui serait celle du plus grand nombre

n'a pas le droit de *dominer*. C'est un mot tyrannique qui doit être banni de notre législation ; car si vous l'y mettez dans un cas, vous pouvez l'y mettre dans tous : vous aurez donc un culte dominant, une philosophie dominante, des systèmes dominants. Rien ne doit dominer que la justice ; il n'y a de dominant que le droit de chacun, tout le reste y est soumis. Or, c'est un droit évident, et déjà consacré par vous, de faire tout ce qui ne peut nuire à autrui. »

XI. *La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme : tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté, dans les cas déterminés par la loi.* — Sous le vague de quelques-unes de ces expressions il faut reconnaître, comme nous l'avons fait précédemment, les préoccupations du moment et la question générale et de tous les temps : c'est-à-dire l'inviolabilité du secret des lettres et la liberté de la presse. Intercepter une correspondance privée, user du « cabinet noir » sous prétexte d'intérêt d'État, c'était une pratique abusive de l'ancien régime. Un cas de conscience se posa un jour devant la Constituante : des lettres compromettantes adressées au comte d'Artois par M. de Castelneau, ambassadeur à Genève, avaient été interceptées et communiquées à l'assemblée ; il s'agissait de décider si on les ouvrirait, sous ce seul prétexte « qu'écrites par des ennemis et à des ennemis de la liberté nationale » elles étaient justement suspectes. Duport déclara que « rien n'est plus funeste et plus préjudiciable à l'ordre de la société que le droit de pouvoir violer sous quelque prétexte que ce soit l'inviolabilité du secret des postes ». Mirabeau soutint que l'utilité publique n'était qu'un vain prétexte, « que les plus secrètes communications de l'âme, les conjectures les plus hasardées de l'esprit, les émotions d'une colère mal fondée, les erreurs souvent redressées le moment d'après », ne devaient pas servir de témoignages contre un tiers, et que l'assemblée ne pouvait pas « faire servir de base à ses jugements des communications équivoques et surprises, qu'elle n'a pu se procurer que par un crime ».

Le principe de la liberté de la presse est plus délicat à formuler. Comment atteindre légalement la « complicité morale » d'un écrivain qui a été la tête et le conseil, quand un autre a été le bras et l'exécuteur ? D'autre part, un écrit licencieux n'est-il

pas plus dangereux que bien des actes réputés illicites, puisqu'il démoralise, et que, par exemple, une gravure obscène « tue la pudeur », comme dit le poète, jusque « dans les yeux de l'enfant ». Mirabeau a énoncé les règles générales qui doivent guider le législateur et le public : « On vous laisse, disait-il, une écritoire pour écrire une lettre calomnieuse, une presse pour imprimer un libelle, il faut que vous soyez puni quand le délit est consommé : or, ceci est *répression*, non *restriction ;* c'est le délit que l'on punit, et l'on ne doit pas gêner la liberté des hommes sous prétexte qu'ils veulent commettre des délits. » Une tâche difficile surgit pour le magistrat qui applique la loi de droit commun quand un Marat pousse au meurtre et se lave les mains, quand un énergumène change la propagande par le journal en propagande par l'action. La liberté de la presse n'est pas la liberté de l'injure et de la calomnie : à vrai dire, l'injure et la calomnie ne doivent bénéficier d'aucune immunité spéciale et ce sont les principes de droit commun qui doivent décider en dernier ressort. On connaît la définition de Beaumarchais : « Pourvu que je ne parle en mes écrits ni de l'autorité, ni du culte, ni de la politique, ni de la morale, ni des gens en place, ni des corps en crédit, ni de l'Opéra, ni des autres spectacles, ni de personne qui tienne à quelque chose, je puis tout imprimer librement, sous l'inspection de deux ou trois censeurs. » Avec ces principes, un des plus beaux livres du siècle, l'*Émile*, était brûlé par la main du bourreau, ce qui d'ailleurs ne nuisait point à son succès.

XII. *La garantie des droits de l'homme et du citoyen nécessite une force publique : cette force est donc instituée pour l'avantage de tous, et non pour l'utilité particulière de ceux auxquels elle est confiée.* — La vie des citoyens est constamment protégée par l'État : lors donc qu'ils l'exposent pour sa défense, ils ne font que lui rendre ce qu'ils ont reçu de lui, ce qu'ils lui *doivent*. L'impôt *du sang* est pour les Français d'aujourd'hui une charge commune à tous, et tous sans exception doivent à la patrie le service militaire. Il ne saurait donc être question d'une sorte de garde prétorienne instituée pour la défense de quelques-uns, ni d'une armée au service d'un souverain ou d'une dynastie dont les intérêts pourraient être opposés à ceux du pays. L'armée, c'est la France en armes. L'armée est permanente, parce que le danger extérieur est permanent.

La conscription atteint tous les Français en âge de porter les armes, parce qu'il importe que l'armée, même au prix des plus lourds sacrifices, soit constamment pendant la paix prête à la guerre. Les vertus militaires, qui sont la discipline et le courage, n'exigent pas seulement de chaque citoyen devenu soldat le sacrifice de son temps et de ses peines : elles ne sont efficaces et complètes que si ce sacrifice est accepté, non subi, consenti avec joie, avec allégresse, comme un honneur autant que comme un devoir. Ajoutons que le soldat doit l'obéissance passive à ses chefs : la discipline qui fait la force d'une armée est à ce prix. Qu'il ne transporte donc pas à la caserne les habitudes de discussion de la place publique : avec ses effets civils, il doit laisser à l'entrée, en revêtant l'uniforme, son droit de libre discussion. La bravoure ne consiste pas seulement à se bien battre et le soldat ne va pas tous les jours au feu : elle consiste aussi à obéir sans discuter les ordres. Cela c'est *servir :* le *service* militaire nous rend momentanément pour la patrie l'homme d'un autre homme; aussi longtemps qu'il dure, cette obéissance n'a rien d'humiliant puisqu'elle est exigée à tous les degrés de la hiérarchie militaire et que les chefs en donnent l'exemple. Toute notre histoire, et même celle de nos défaites, parle assez haut et nous fournit d'assez fiers exemples pour qu'il soit inutile d'enseigner aux Français comment ils doivent se conduire devant l'ennemi.

XIII. *Pour l'entretien de la force publique, et pour les dépenses d'administration, une contribution commune est indispensable : elle doit être également répartie entre tous les citoyens, en raison de leurs facultés.* — XIV. *Tous les citoyens ont le droit de constater, par eux-mêmes ou par leurs représentants, la nécessité de la contribution publique; de la consentir librement, d'en suivre l'emploi, et d'en déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée.* — L'impôt est justifié par deux raisons : nécessité d'une force publique, dépenses de l'administration : 1° Nous avons vu que l'armée est la première des nécessités nationales, parce que la lutte pour la vie est la loi inéluctable des rapports des nations entre elles. Si tu veux la paix, prépare la guerre, dit un adage ancien; un autre adage nous dit que l'argent est le nerf de la guerre. Mais la guerre elle-même, dira-t-on, comment se justifie-t-elle? Elle ne se justifie pas, et bien qu'elle soit elle-même soumise à certaines prescriptions mo

rales, comme le respect des prisonniers et le soin des blessés, elle est en elle-même une sorte d'interrègne et d'abdication de la morale du genre humain. Mais la paix perpétuelle est un rêve de naïf philanthrope. Il y aura toujours des guerres, comme il y aura toujours des vols et des assassinats, et pour la même raison. S'il n'y a de justes que les guerres défensives, cela signifie simplement que l'agresseur lui-même s'efforcera de se donner l'excuse de la légitime défense, et l'agresseur n'est pas toujours celui qui déclare la guerre, mais bien celui qui l'a rendue inévitable par de savantes machinations ; 2° L'administration exige aussi des dépenses multiples et toujours croissantes : les budgets de la guerre et de la marine ne sont pas les seuls; il faut y joindre ceux de la justice, de l'instruction publique, de l'intérieur. Leur ensemble constitue le *budget*, dont la discussion revient chaque année. La *dette publique* résultant d'emprunts délibérés et consentis par les représentants de la nation, est un des emplois les plus importants de l'impôt, et il n'est pas nécessaire d'ajouter que la dette nationale est une dette sacrée, puisqu'il suffit de dire que c'est une dette et qu'un État qui la renierait se rendrait coupable de la banqueroute, « la hideuse banqueroute ». On voit donc combien est fausse l'opinion de ceux qui affectent de croire que voler l'État ce n'est pas voler : on pourrait dire que c'est voler deux fois : l'État d'abord à qui l'impôt est dû rigoureusement pour payer les services publics; ses concitoyens ensuite qui, nécessairement, payeront une somme égale à celle qui est soustraite à l'État par la *fraude*. La fraude est donc la violation d'une promesse formelle, puisque celui qui la commet a consenti l'impôt par l'intermédiaire de ses représentants : à ce titre, toute fraude dans le payement des impôts est une véritable escroquerie qu'on a trop souvent le tort de traiter légèrement, alors qu'elle devrait être considérée comme déshonorante. Robespierre parla un jour contre les exemptions d'impôt en soutenant qu'une exemption totale serait une injure aux pauvres. Qui dit citoyen dit contribuable : il ne faut donc pas se conduire comme si l'impôt était une offrande bénévole, et moins encore comme si c'était un vol fait au citoyen. Il faudrait au moins avoir assez de sens pour comprendre que l'impôt est la prime d'assurance de la propriété.

L'impôt doit-il être *progressif*, c'est-à-dire prélever une fraction plus grande d'une fortune plus grande? Doit-il porter

sur le *revenu*, au risque de devenir inquisitorial ? Faut-il que les citoyens soient rigoureusement égaux devant l'impôt, et l'*exemption* totale ou partielle peut-elle être accordée, par exemple, aux familles nombreuses qui payent autrement, par cela seul qu'elles sont nombreuses, leur dette à l'État? Autant de questions qui ne peuvent être résolues qu'à l'aide de l'économie politique combinée avec l'idée de justice distributive. Le droit théorique dit simplement que chacun doit payer « en raison de ses facultés », et cette seule indication éclaire le débat, mais, on ne saurait trop le répéter, l'économie politique joue un rôle très important dans toute question de propriété et d'impôt. Le droit de voter l'impôt entraîne celui de le répartir et d'en régler l'emploi. Persépolis, disait Voltaire, a trente rois de la finance qui tirent des millions du peuple et qui en rendent au roi quelque chose. Ces rois de la finance étaient les fermiers généraux. La perception était une guerre organisée, parfois sanglante, « qui faisait poser sur le sol, dit Michelet, deux cent mille sauterelles. Ces sauterelles rasaient tout, faisaient place nette » et, détail plus odieux, des fermiers généraux avaient à leur service une juridiction spéciale, et même les galères, la potence et la roue.

XV. *La société a le droit de demander compte à tout agent public de son administration.* — L'antique nom du devoir était *office*, *fonction*. Plus la fonction est élevée, plus les devoirs sont nombreux ; car toute participation à la vie collective et surtout au pouvoir social est assujettie à un ensemble de conditions dérivant de la fonction et qui lient l'agent et la société pour laquelle il travaille. Aug. Comte définissait le devoir : Une fonction accomplie par un organe libre. La responsabilité du « fonctionnaire » est donc double : d'un côté, il doit servir le gouvernement qui l'emploie, ce qui exige l'assiduité, l'exactitude et, dans les circonstances critiques, le dévouement et l'abnégation ; d'un autre côté, il doit servir le public pour lequel il est fonctionnaire, qui est sa raison d'être et qui n'est pas fait pour lui, en un mot montrer pour les administrés du zèle et de la déférence. Avant tout, une administration doit être d'une probité scrupuleuse et d'une intégrité absolue. Le servilisme vis-à-vis des chefs, l'insolence vis-à-vis des administrés, servilisme engendré par le désir d'avancement, insolence créée à la longue par la sécurité que donne la parcelle de pouvoir

que l'on détient et l'avantage d'être ou de se croire une pièce nécessaire de l'engrenage administratif, tels sont les travers et pour ainsi dire les vices professionnels que fait naître le fonctionnarisme. « La garantie sociale, dit très bien la Déclaration de 1793, ne peut exister si les limites des fonctions publiques ne sont pas clairement déterminées par la loi et si la responsabilité de tous les fonctionnaires n'est pas assurée. » Et par garantie sociale, il faut entendre « l'action de tous pour assurer à chacun la jouissance et la conservation de ses droits ». Mirabeau disait : « Notre liberté exige la responsabilité de toute la hiérarchie des mandataires. Tout subalterne est responsable, et vous ne serez jamais que des esclaves si, depuis le premier vizir jusqu'au dernier sbire, la responsabilité n'est pas assurée. »

XVI. *Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de constitution.* — L'absence de constitution caractérise le gouvernement despotique. Une constitution peut être *octroyée*, c'est-à-dire concédée au peuple par le bon plaisir du souverain. Dans un pays libre, la constitution n'est pas octroyée, mais fondée sur la volonté souveraine du peuple dont elle « garantit » les droits contre toute usurpation. Montesquieu nous a appris pourquoi les pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire doivent être distincts et séparés. Un juge, par exemple, un président de cour d'assises doit rendre des arrêts, non des services : il est comme un soldat à son poste, et s'il subit l'influence du pouvoir exécutif, c'est un déserteur du devoir. Il en est de même du plus humble des citoyens aussitôt qu'il est appelé à l'honneur de faire partie d'un jury : la fonction temporaire dont il est investi lui interdit absolument de prendre le mot d'ordre d'un ministre ou d'un député, s'il s'en trouvait d'assez oublieux de leur devoir pour intimer ou insinuer ce mot d'ordre. Sur un autre terrain, la Chambre discute le budget et fait les lois, et ce ne serait que par une interversion regrettable des rôles qu'elle s'arrogerait la fonction exécutive et gouvernerait directement : autant l'harmonie des pouvoirs est désirable, autant leur confusion est regrettable et grosse de périls.

XVII. *La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.* — On peut dire que cet article a

fondé parmi nous le droit de propriété. Avant la Révolution, ce droit appartenait uniquement à l'État et toute propriété émanait du souverain. « Otez le gouvernement, disait par exemple Bossuet, la terre et tous ses biens sont aussi communs à tous les hommes que l'air et la lumière. Selon ce droit primitif de la nature, nul n'a de droit particulier sur quoi que ce soit et tout est en proie à tous... Du gouvernement est né le droit de propriété, et en général tout droit doit venir de l'autorité publique. » Au-dessous du souverain absolu, des milliers d'autres souverains, les seigneurs, représentaient la propriété par droit de souveraineté : pas de terre sans seigneur. Les petits propriétaires n'étaient que des fermiers à vie et héréditaires payant leurs redevances en impôts de toutes sortes, dont quelques-uns étaient non seulement vexatoires au premier chef, mais *serviles*, dérivés de l'esclavage et du servage. Dans le régime féodal conservé presque sans changement en ce qui concerne le droit de propriété, ce droit était synonyme de souveraineté et le vassal qui jouissait de la propriété n'en disposait pas : il ne pouvait, selon la force du mot en droit romain, « en user et en abuser ». Les anciens droits de souveraineté (par exemple pour l'entretien des routes ou le service militaire) étaient payés deux fois : au roi en qui s'était concentrée peu à peu toute souveraineté effective, et au seigneur, comme souverain intermédiaire et nominal, bien qu'il n'eût conservé aucune des charges et ne rendît plus aucun des services de la souveraineté. En renversant le principe de la *propriété directe* du sol national par le prince, en investissant les petits propriétaires d'un droit de propriété véritable et consacré par la loi, substitué à ce fermage qui laissait subsister au-dessus d'eux un propriétaire unique, le roi, et des propriétaires intermédiaires, les seigneurs, la Révolution a sinon créé, du moins libéré la propriété.

Quant au socialisme, il ne se manifesta sous la Révolution qu'à l'état « sporadique », sous forme de propositions de partage des terres : le communisme et le socialisme avaient alors un autre nom, et s'appelaient la *loi agraire*, l'*égalité réelle* complétant l'égalité devant la loi ou, comme on disait, *conditionnelle*, vues sans consistance, car le partage aujourd'hui, ce serait demain l'inégalité renaissante. Dans un pays comme la France, où le sol est réparti entre six millions de propriétaires (tandis qu'en Angleterre, par exemple, seize millions de kilo-

mètres carrés n'ont que trente mille propriétaires sur une population de trente-deux millions, si l'on ne compte que la métropole, et de cent quatre-vingt-huit millions, si l'on tient compte des colonies), le socialisme, sous forme d'utopies chimériques ou d'entreprises violentes, est assurément moins à redouter. Nous devons ce bienfait à la Révolution, qui a multiplié presque à l'infini la « petite propriété ». Il est assez difficile d'ailleurs de définir exactement le socialisme et le communisme. Si l'on dit (1) : « Le socialisme est la recherche de l'amélioration du sort du plus grand nombre par les efforts réunis du penseur, du législateur et de l'homme d'État, » assurément le socialisme est légitime ; il est l'expression même de nos devoirs de justice et de charité. Si l'on dit : « Le socialisme est l'ensemble des mesures par lesquelles la puissance publique travaille à niveler les inégalités et impose à tous la répartition la plus équitable de la richesse, en dépit de ce qu'on appelle les lois économiques, et en dépit de la liberté individuelle, » alors l'économiste proteste au nom des lois positives de la production, de la circulation et de la consommation des richesses, et le philosophe au nom de la dignité de la personne humaine.

Il y a donc un socialisme qui laisse subsister la propriété individuelle et qui peut être accepté, et un socialisme qui porte atteinte à la fois à la propriété, fruit du travail, et à la liberté, le premier des biens, et qui doit être condamné. Entre ces deux définitions, un nombre infini de systèmes ont pris place, par exemple le *collectivisme* qui soutient que l'État doit intervenir entre le capitaliste et le travailleur, parce qu'en vertu de la *loi d'airain* le jeu économique de l'offre et de la demande produit ce résultat que chaque augmentation du salaire entraîne par répercussion un renchérissement des choses, de sorte que l'écart entre le salaire et les besoins du travailleur reste constamment le même ; par exemple encore le *socialisme de la chaire* qui aboutit à quelque chose d'analogue par une théorie de l'État-providence qui mène à la *monopolisation* par l'État de l'agriculture et de l'industrie. Ces théories ne peuvent se réfuter dans ce qu'elles ont d'excessif que par des considérations empruntées à l'économie politique. « Le communisme, a dit

(1) Voy. H. Joly, *Le socialisme chrétien.*

Aug. Comte, ne comporte d'autre réfutation que la solution du problème qu'il pose. »

Signalons un article fort important de la Déclaration de 1793 auquel on pourrait rattacher ces doctrines : « Les secours publics sont une dette sacrée. La société doit la subsistance aux malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les moyens d'exister à ceux qui sont hors d'état de travailler. » Cette dette sacrée de la société constitue-t-elle un *droit d'assistance* et un *droit au travail* au bénéfice des citoyens ? Nous savons déjà que les devoirs de charité n'engendrent pas de droits corrélatifs ; mais qu'il serait dangereux pour une société (la société n'est pas seulement une conception juridique ou économique, mais elle doit tendre à une solidarité de plus en plus étroite, à la vraie *fraternité*) d'abuser de cette distinction, réelle pourtant, des devoirs de justice et de charité. Le droit de vivre, de « vivre en travaillant », est assurément celui qui garantit tous les autres. Les sociétés de secours mutuels, les institutions qui stimulent l'épargne et la prévoyance, les associations de charité, celles-là surtout qui la font en procurant du travail, sont donc des auxiliaires précieux du gouvernement : l'instruction populaire doit tendre de tous ses efforts à les faire connaître et à les faire aimer ; elle doit aussi inculquer profondément dans tous les cœurs cette idée qu'il y aura toujours des déshérités et des privilégiés et que le luxe de ceux-ci fait des privations de ceux-là est criminel s'il n'est libéral et compatissant. En droit, la propriété emporte la faculté « d'user et d'abuser » ; en morale, l'*abus*, le gaspillage inutile, la thésaurisation stupide, le luxe irritant et insolent sont les fléaux de la propriété et les vices de la richesse. S'il faut se contenter du possible, il faut faire tout le possible pour atténuer les inégalités sociales.

Signalons enfin un autre article important de la Déclaration de 1793 : « L'instruction est le besoin de tous. La société doit favoriser de tout son pouvoir les progrès de la raison publique, et mettre l'instruction à la portée de tous les citoyens. » La Constituante, il faut lui rendre cette justice, n'avait pas omis et oublié l'instruction populaire ; car si elle ne figure pas dans la Déclaration, elle est l'objet d'un article du titre premier de la constitution, ainsi que l'assistance publique : « Il sera créé et organisé un établissement général de *secours publics*, pour éle-

ver les enfants abandonnés, soulager les pauvres infirmes, et fournir du travail aux pauvres valides qui n'auraient pu s'en procurer. Il sera créé et organisé une *instruction publique* commune à tous les citoyens, gratuite à l'égard des parties d'enseignement indispensables pour tous les hommes. »

Tels sont les principes de 1789 ; tels sont les devoirs des gouvernants et des gouvernés. Nos pères ne se crurent pas infaillibles et ne prétendirent nullement imposer à jamais un *credo* politique et des dogmes éternels : les constitutions, disaient-ils, ne sont pas des tentes dressées pour le sommeil des peuples. Mais nous, après un siècle de polémiques ardentes et de discussions passionnées, nous n'avons rien à retrancher et presque rien à ajouter à ce monument admirable de science sociale et de vertu politique. Il faut s'en tenir à ce jugement, non d'un admirateur de la France, mais d'un détracteur allemand de notre Révolution : « La Déclaration marquera à jamais la source et le cours de ce torrent dont les flots ne tariront plus dans la vie publique des États européens (1). » Ce fut, disait Hégel, un magnifique lever de soleil !

(1) H. de Sybel, *Hist. de l'Europe pendant la Révolution française*, t. I, p. 81.

CHAPITRE III

LA PATRIE ET LA RELIGION NATURELLE

I. La patrie et le patriotisme. — Éléments de l'idée de patrie. — Le cosmopolitisme. — La guerre et le droit des gens. — Devoirs envers l'humanité.
II. La religion naturelle. — La connaissance de nous-mêmes, de l'humanité et de la nature nous élève à la connaissance de Dieu. — Les preuves de l'existence de Dieu. — Morale religieuse. — L'immortalité de l'âme.

I

LA PATRIE ET LE PATRIOTISME.

Éléments de l'idée de patrie. — La vertu qui résulte de l'accomplissement habituel de nos devoirs envers la société dont nous faisons partie s'appelle *patriotisme*, et ce mot désigne les mêmes choses que celui de *patrie* dont il dérive. L'amour de la patrie est constitué par des éléments nombreux qui en font un des plus nobles et des plus puissants motifs d'action de l'espèce humaine : l'instinct et l'habitude, le sol et la langue, une solidarité bien des fois séculaire de gloires et de souffrances.

C'est d'abord un attachement instinctif au pays qui nous a vus naître, au sol qu'ont foulé nos pères, qu'ils ont fécondé de leurs sueurs et qui conserve leurs tombeaux. Ce sentiment naît et grandit avec nous. Le poète dit que l'exil est « impie », et la nostalgie du pays natal produit parfois un si profond découragement qu'il pousse au suicide. Il y a dans les choses qui nous entourent une âme « qui s'attache à notre âme et la force d'aimer ». L'habitude fortifie encore cet instinct : l'intérêt de la conservation, la place si modeste qu'elle soit que nous occupons parmi nos concitoyens, les avantages que nous recevons

de la protection des lois, nous rendent la patrie aimable et précieuse par le sentiment habituel de ces avantages mêmes. Le langage est encore un lien puissant qui nous attache à ceux qui parlent le même idiome que nous. Une langue n'est pas l'œuvre des grammairiens, c'est un héritage national, une création collective et séculaire dont nous bénéficions et que nous respectons. L'âme de nos pères, les pensées qui leur furent familières, les sentiments qui firent battre leurs cœurs vibrent encore dans les mots de notre langue. Un *idiotisme* est presque intraduisible dans une langue étrangère, parce qu'il représente une façon de penser particulière et nationale. Le génie de nos écrivains nous a modelés à leur image et la littérature d'un peuple est, tout autant que le sol, un patrimoine qui appartient à tous : c'est la patrie des esprits et le lieu où ils se rencontrent et s'entendent. Pour bien comprendre la puissance de ce lien, il faut avoir habité les pays étrangers : le premier venu qui tout à coup nous fait entendre l'idiome national nous apparaît comme un ami et comme un frère. C'est quelque chose de l'émotion profonde de Philoctète lorsqu'il « reconnaît l'habit grec, cet habit qui lui est encore si cher », lorsqu'il entend après tant d'années d'abandon et de solitude la voix de ses compatriotes « et retrouve sur leurs lèvres cette langue qu'il a apprise dès l'enfance, et que depuis longtemps il ne parle plus à personne ».

« Une nation, a écrit Renan, est une âme. Deux choses, qui à vrai dire n'en font qu'une, constituent cette âme. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le contentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. L'homme ne s'improvise pas. La nature, comme l'individu, est l'aboutissant d'un long passé d'efforts, de sacrifices et de dévouement. Le culte des ancêtres est de tous le plus légitime : les ancêtres nous ont fait ce que nous sommes. Un passé héroïque, des grands hommes, de la gloire (j'entends de la véritable), voilà le capital social sur lequel on assied une idée nationale. Avoir des gloires communes dans le passé, une volonté commune dans le présent; avoir fait de grandes choses ensemble, vouloir en faire encore, voilà la condition essentielle pour être un

(1) Fénelon, *Télémaque*, XV.

peuple. On aime en proportion des sacrifices qu'on a faits, des maux qu'on a soufferts. On aime la maison qu'on a bâtie et qu'on transmet. Le chant spartiate : « Nous sommes ce que vous fûtes ; nous serons ce que vous êtes » est, dans sa simplicité, l'hymne abrégé de toute patrie (1). » Si une nation est une grande solidarité constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore, combien cette solidarité est encore plus étroite et plus puissante là où par l'exercice de ses droits civils et politiques, par le sentiment continu de sa participation à la chose publique, aux affaires de son pays, le citoyen ne comprend sa dignité personnelle que comme un fragment de l'indépendance et de la gloire de son pays ? Et si, au nom d'un prétendu droit historique qui se résout dans la force brutale, une province est arrachée violemment au sol natal, annexée en dépit du vœu des populations par un barbare droit de conquête qui n'est que le brigandage international, combien le sentiment de cette solidarité indéfectible ne doit-il pas être avivé et exalté dans les cœurs ? Cette spoliation brutale, cette mainmise sur un peuple comme si les hommes étaient du bétail ou du butin est un crime inexpiable : lors même qu'il n'en parle jamais, le patriote y pense toujours.

Ce nouvel élément, accidentel, non permanent (car il y a dans l'histoire une justice immanente et les triomphes de la force contre le droit n'ont jamais été que momentanés), a été décrit si éloquemment par un grand patriote, qu'on éprouverait un remords à ne point citer ses propres paroles : « Oh ! oui, la France glorieuse et replacée, sous l'égide de la République, à la tête du monde, groupant sous ses ailes tous ses enfants désormais unis pour la défendre au nom d'un seul principe, et présentant au monde ses légions d'artistes, d'ouvriers, de bourgeois et de paysans ; oh ! oui, il est bon de faire partie d'une France pareille, et il n'est pas un homme qui ne se glorifiât de dire à son tour : Je suis citoyen français ! Mais il n'y a pas que cette France glorieuse, que cette France révolutionnaire, que cette France émancipatrice et initiatrice du genre humain, que cette France d'une activité merveilleuse et, comme on l'a dit, cette France nourrice des idées générales du monde ;

(1) Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*

il y a une autre France que je n'aime pas moins, une autre France qui m'est encore plus chère, c'est la France misérable, c'est la France vaincue et humiliée, c'est la France qui est accablée, c'est la France qui traîne son boulet depuis quatorze siècles, la France qui crie, suppliante, vers la justice et la liberté, la France que les despotes poussent constamment sur les champs de bataille, sous prétexte de liberté, pour lui faire verser son sang par toutes les artères et par toutes les veines; la France que, dans sa défaite, on calomnie, que l'on outrage; oh ! cette France-là, je l'aime comme on aime une mère ; c'est à celle-là qu'il faut faire le sacrifice de sa vie, de son amour-propre et de toutes les jouissances égoïstes; c'est de celle-là qu'il faut dire : « Là où est la France, là est la patrie (1) ! »

Le cosmopolitisme. — Il y a un faux patriotisme qui consiste dans la haine des autres nations plus que dans l'amour de sa patrie. Un jour viendra, disait H. Heine de ses compatriotes, où on vous reprochera Conradin tué par le duc d'Anjou et où on vengera sa mort. Cette idée de la réversibilité des fautes et de l'hérédité des crimes rend les haines nationales féroces et inextinguibles : la haine entre nations fondée et entretenue par une implacable érudition historique devient inaliénable et imprescriptible, c'est-à-dire justement ce que doit être le droit. Il y a aussi un faux patriotisme qui prend le nom de *chauvinisme* : il est au véritable ce qu'est la vanité à la dignité, le point d'honneur à l'honneur véritable. On peut aimer sa patrie sans morgue, sans haine et sans mépris pour les autres patries : un fils estime les autres mères, bien qu'il aime ardemment la sienne. Mais le *cosmopolitisme* de ceux qui se disent « sans patrie » est le pire des fléaux. Ce n'est pas l'amour de l'humanité, c'en est le mépris; car si l'amour de la patrie commence par la famille, il est à son tour l'ébauche et le commencement de l'amour de l'humanité. « Nous concevons, dit Rousseau, la société générale d'après nos sociétés particulières; l'établissement des petites républiques nous fait songer à la grande, et nous ne commençons à devenir hommes qu'après avoir été citoyens. Par où l'on voit ce qu'il faut penser de ces prétendus cosmopolites qui, justifiant leur amour pour la patrie par leur amour du genre

(1) Gambetta, *Discours et plaidoyers politiques*, t. III, p. 135.

humain, se vantent d'aimer tout le monde pour avoir le droit de n'aimer personne (1). »

Qui dit : « Je ne m'occupe pas de politique », fait preuve d'une indifférence coupable. De quoi s'occupe-t-il donc? De ses affaires, sans doute ; comme si les affaires de son pays n'étaient pas au premier chef ses affaires ! Qui dit : « Je n'ai pas de patrie : ma patrie est l'humanité », fait preuve d'une indifférence cynique et criminelle : comme si l'humanité était autre chose que la réunion des différentes patries et si le bien universel pouvait être formé des maux particuliers ! Dans l'humiliation de ma patrie, l'humanité est lésée et humiliée. Elle l'est même d'autant plus que ma patrie a plus fait pour l'humanité ; et, de l'aveu de tous, la mission de la France dans l'humanité est une mission civilisatrice : elle a toujours été le soldat du droit et des justes causes. « Si l'on voulait entasser, dit Michelet, ce que chaque nation a dépensé d'or et d'efforts de toute sorte pour les choses désintéressées qui ne devaient profiter qu'au monde, la pyramide de la France irait montant jusqu'au ciel, et la vôtre, ô nations, toutes tant que vous êtes, l'entassement de vos sacrifices irait au genou d'un enfant (2). »

La guerre et le droit des gens. — Que fera le « cosmopolite », le « sans patrie », en temps de guerre ? Il ne peut maintenir son opinion qu'au prix d'une trahison et d'un crime de lèse-patrie. Or, la guerre est un fléau inévitable, parce que les nations ne cesseront jamais d'être agitées par l'ambition comme nos propres cœurs par les désirs. Il y a même quelque chose de puéril à déclarer qu'il n'y a de légitimes que les guerres *défensives*, car ce n'est pas l'acte matériel de franchir les frontières de l'ennemi ou d'attendre l'ennemi sur son propre territoire qui distingue, aux yeux d'un esprit juste, la guerre *offensive* de la guerre défensive. L'agresseur est celui qui a rendu la guerre inévitable, non celui qui, poussé à bout, tire le premier l'épée du fourreau. D'une manière générale, la guerre peut être définie « l'emploi de la force par une nation pour trancher une difficulté que l'esprit de ses chefs n'a pas su prévenir ou qu'il ne peut résoudre (3) ». C'est donc un aveu d'impuissance, un

(1) Manuscrit de Genève, p. 9.
(2) *Le peuple*, p. 7.
(3) Prévost-Paradol, *La France nouvelle*, liv. II, chap. x.

échec relatif pour un gouvernement que d'en être réduit à faire appel aux armes, soit pour attaquer, soit pour se défendre. L'agresseur véritable est toujours responsable du sacrifice des milliers de vies humaines ; celui qui est injustement attaqué n'est responsable que du manque d'habileté et de prévoyance qui l'a réduit à se défendre par la force ; mais il faudrait une habileté supérieure et inaccessible à l'imperfection humaine pour être sûr de prévenir par la diplomatie tous les conflits sanglants.

Il fut de mode, à une certaine époque, de jeter sur la guerre le discrédit et la flétrissure. Sur ceux qui la provoquent par une légèreté coupable et s'y précipitent d'un cœur léger, soit ; mais la guerre en elle-même, ennoblie par la « sombre majesté » de la mort qui plane sur le champ de bataille, par l'idée du sacrifice volontaire de tant d'existences humaines à toutes les choses admirables et sacrées que le nom de patrie représente, la guerre est un terrible et grand spectacle qui met en jeu les plus hautes facultés humaines en élevant l'homme au-dessus de lui-même. « Ce sont, à bon droit, des noms vénérables et sacrés dans la mémoire des hommes que ceux des Thermopyles, de Cannes, de Jemmapes ou de Valmy, dit Prévost-Paradol ; et, lorsque l'enjeu de telles rencontres s'appelle la civilisation grecque, la grandeur romaine ou la Révolution française, loin de trouver, comme on affecte de le faire aujourd'hui (1), de telles scènes indignes des regards de la Divinité, on serait plutôt tenté d'imaginer, comme le vieil Homère, tout un Olympe suivant des yeux avec une sympathique inquiétude les efforts et le dévouement héroïque des malheureux mortels. »

D'ailleurs, de même que la nation en armes ne délibère plus sur les affaires politiques, sinon dans les nations où les *pronunciamientos*, signes d'une irrémédiable décadence, sont possibles et ne passent plus pour le plus odieux des crimes, de même l'armée, au moment décisif, n'a plus à se préoccuper de la justice de la cause qu'elle défend. Certes, il vaut mieux combattre pour une de ces causes dont la postérité dira que c'est la cause même de la justice et de la civilisation ; mais le regard des contemporains est toujours obscurci par les passions, les questions sont toujours mêlées et habilement confondues par les

(1) En 1868.

sophismes. Il n'y a qu'une règle supérieure qui permette de combattre sans trouble et de mourir sans amertume. Là où est le drapeau, là est la patrie : et la patrie doit être servie, même si elle se trompe, car sa chute serait un plus grand mal que son erreur.

La guerre elle-même a ses règles morales qui peuvent toutes se résumer en une seule : Réduire la guerre à son minimum. Tirer sur les ambulances, se servir d'engins explosibles et de projectiles empoisonnés qui ne mettent pas simplement « hors de combat », mais tuent infailliblement celui qu'ils atteignent, ce n'est plus la guerre entre nations civilisées, et c'est pis que la barbarie primitive. La convention de Genève, interprète du *droit des gens*, proscrit cette barbarie. Nier la qualité de soldat à celui qui a pris volontairement le fusil pour défendre le sol natal, le fusiller comme n'étant pas belligérant, mais assassin, c'est faire d'un héros un martyr : et c'est pour l'avenir provoquer de terribles représailles. Réduire la guerre à son minimum, ce n'est pas seulement l'éviter aussi longtemps qu'il est possible, et se conformer toujours aux lois du droit des gens, c'est aussi, pour les chefs, ménager le sang des soldats : le meilleur général est celui qui ne verse que le sang strictement nécessaire, et qui, par son génie militaire, sait obtenir le maximum d'effets avec le minimum d'efforts. Pour réaliser cette suprême condition de la vraie gloire militaire, il faut que ses officiers et ses soldats soient, comme on dit, dans sa main, ce qui implique que le soldat sera de longue date exercé et aguerri, que son équipement et ses armes lui seront devenus aussi familiers, aussi aisés à porter et à mouvoir, aussi faciles à employer *que ses propres membres*, selon la forte expression qui caractérisait à Rome la perfection de l'éducation militaire. Soldat tant qu'il est valide il ne faut donc pas que le Français d'aujourd'hui, comptant sur l'heureuse aptitude militaire de sa race, supporte impatiemment les charges qui lui incombent de ce chef ; il doit au contraire les accepter de bonne grâce, comme le plus excellent des services qu'il puisse rendre à la patrie.

Devoirs envers l'humanité. — Les nations sont en elles-mêmes de véritables personnes morales qui, considérées toutes ensemble, constituent l'humanité. Leurs devoirs réciproques constituent le *droit international* ou *droit des gens*. S'il a encore

force de loi pendant la guerre, à plus forte raison doit-il être respecté en temps de paix. Les devoirs des nations entre elles sont analogues à ceux des personnes : elles se doivent la justice et la charité, trop souvent foulées aux pieds par la concurrence vitale qui laisserait les petits peuples à la merci des nations plus puissantes, s'il n'y avait une convention expresse et un accord tacite pour protéger la faiblesse contre l'oppression. On vient de voir que cette convention et cet accord laissent une large place à l'arbitraire, et qu'en dépit des traités de paix et des traités de commerce, la force prime le droit et le spectacle de l'Europe est, à beaucoup d'égards, l'image de la guerre de tous contre tous. S'endormir dans un optimisme béat serait donc s'exposer à un dur réveil et à une cruelle désillusion.

La « lutte des classes », c'est-à-dire des riches et des pauvres, est, selon Karl Marx, « le fond tragique » de l'histoire des nations; la « lutte des races » est, selon Gumplowicz, le fond tragique de l'histoire de l'humanité : « Il y a les conditions nécessaires pour que de longtemps les luttes des races ne disparaissent pas du monde. Le monde attend, pour un avenir encore indécis, le spectacle d'une lutte de races entre l'Europe et l'Amérique. C'est ainsi que l'humanité toujours en lutte roule sur le globe terrestre. Le processus naturel social ne cesse de produire de nouvelles races pour une lutte toujours nouvelle ; il embrasse des amalgames de peuples et de nations de plus en plus considérables : et c'est avec des raffinements de plus en plus grands qu'il fait naître des guerres d'extermination. Et la fin de tout cela? Pour l'œil humain, cette fin est aussi impossible à apercevoir que le commencement a été inexplicable (1). » Conclusion singulièrement pessimiste et qu'on serait forcé d'accepter si, comme l'auteur, on demeurait persuadé que de cette lutte incessante et acharnée ne résulte aucun progrès. Il y aura toujours des « races supérieures » et des « races inférieures » : la morale, d'accord avec les traditions de la politique française, nous enseigne que le droit qui résulte de la supériorité des races n'est ni un droit d'extermination, ni un droit d'asservissement, mais un droit et même un devoir de civilisation. Encore faut-il respecter « l'âme des peuples » et ne pas leur imposer une civilisation qu'ils ne

(1) Gumplowicz, *La lutte des races*, trad. C. Baye, p. 342.

peuvent comprendre et des institutions qu'ils rejettent et qui ne sont point compatibles avec leurs idées rudimentaires. Il y aurait autrement le même abus qui consiste à concéder aux grands hommes tous les droits et à absoudre tous leurs actes au nom des privilèges du génie ; ce n'est au fond que l'affirmation, sous une autre forme, du prétendu droit de la force.

Un philosophe français, Aug. Comte, a institué la « religion de l'humanité ». Sauf l'abus du mot religion, sa conception est grande et consolante. Les morts, dit-il, gouvernent les vivants ; l'humanité est constituée par tous les grands hommes des temps passés qui l'ont servie et par tous ses représentants actuels ; nous ne rendrons jamais à l'humanité tout ce que nous lui devons, car elle est le progrès et la morale, ce qu'il y a de meilleur en nous. « Elle embrasse les générations futures, dit le principal disciple et le successeur de Comte, puisque les générations passées ont été l'avenir avant d'être incorporées à l'humanité : cette extension réelle satisfait en même temps au besoin propre à tout homme de prolonger son existence en la liant, par l'entremise de ses successeurs, à des destinées impérissables. Quant aux contemporains, comme ils seront un jour des ancêtres, et que, par conséquent, dans une certaine mesure, l'avenir dépend de leur digne activité modificatrice, ils sont aussi appelés à faire partie de l'humanité ; ils y trouvent à la fois un but élevé et un type de perfectionnement. Mais dans le passé, dans le présent et dans l'avenir, il n'y a de vie réellement durable que celle qui a été conforme à l'utilité générale. Les familles, les patries offrent la même nature et composition, actuelle et successive, et toutes dans leur ascension ont tendu à former cette humanité à laquelle elles s'incorporent finalement. L'humanité représente donc l'ensemble des êtres qui librement ont concouru, concourent et concourront au bien commun. Nos contemporains et nos neveux n'y étant incorporés qu'en espérance, les morts les représentent donc seuls actuellement. C'est à l'humanité que convient surtout l'aphorisme qu'Hippocrate appliquait au corps humain : en elle, *tout conspire*, *tout consent*, *tout concourt*. Sous tous les rapports, comme l'écrivait Aug. Comte, en 1842 : *l'homme proprement dit n'est au fond qu'une pure abstraction ; il n'y a de réel que l'humanité* (1). »

(1) P. Laffitte, *De la morale positive*, p. 108.

Que disions-nous que le mot religion était abusif? C'est le seul qui convienne à cette doctrine si haute et si *humaine*, qui aboutit au culte des morts et à la béatification des grands civilisateurs, qui assigne aux « nations avancées » le strict devoir de tendre la main aux nations retardataires et de les appeler aux bienfaits du progrès sans violence, et de la moralité sans tyrannie. La loi de l'humanité devrait de plus en plus cesser d'être le combat pour la vie et devenir l'accord et l'harmonie pour le progrès. *L'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but :* cette admirable maxime du fondateur du positivisme excuse bien des exagérations et fait pardonner bien des chimères. L'idée d'humanité nous amène au seuil de la religion naturelle ; essayons de franchir ce seuil et d'y pénétrer.

II

LA RELIGION NATURELLE.

La connaissance de nous-mêmes, de l'humanité et de la nature nous élève à la connaissance de Dieu. — Une religion qui ne serait que l'apothéose de l'humanité, une sorte de panthéisme humanitaire qui n'attribuerait à Dieu qu'une existence *immanente*, c'est-à-dire identique à l'existence même de l'homme, entièrement renfermée dans sa conscience et dans sa raison, une telle religion ne créerait pas à l'homme une nouvelle catégorie de devoirs. Il n'y a de devoirs envers Dieu que si Dieu est affirmé comme un être réel et personnel, distinct de la nature et de l'humanité, en un mot comme ayant une existence *transcendante*. La connaissance de nous-mêmes, disait Bossuet, nous élève à la connaissance de Dieu. Il y faut ajouter la connaissance de l'humanité qui nous montre la personne humaine agrandie et épurée : les représentants éminents de notre espèce, les « grands types » de l'humanité sont en quelque sorte des intermédiaires qui nous font mieux comprendre Dieu. *Comprendre* est trop dire et *connaître* serait une expression plus juste. La *religion naturelle* ou rationnelle, c'est-à-dire fondée uniquement sur la raison à l'exclusion de la révélation, la *théodicée* ou théorie de la justice de Dieu, comme on la nomme

volontiers depuis Leibniz, ne se vante pas d'expliquer la divinité, elle se contente d'en affirmer l'existence et de déterminer, parmi « l'infinité d'attributs infinis » qui lui appartiennent, ceux que nous pouvons entrevoir, sinon définir en toute rigueur.

La science est-elle irréligieuse et athée ? Si nous interrogeons sur ce point un partisan de la doctrine de l'*inconnaissable* ou de l'*incognoscible*, c'est-à-dire un philosophe qui soutient que nous pouvons bien affirmer l'existence de Dieu, mais que nous sommes impuissants à expliquer son essence et à caractériser ses attributs, voici ce qu'il nous répondra : « Oui, pour les superstitions qui usurpent le nom de religion, la science est l'adversaire et l'ennemi, dit H. Spencer, mais elle marche d'accord avec cette religion fondamentale que ces superstitions ne font que voiler et éclipser. Oui, la science courante est souvent imprégnée de l'esprit d'irréligion ; mais la vraie science, celle qui pénètre au delà des apparences superficielles jusqu'au sens profond des choses, celle-là est religieuse. *La vraie science et la vraie religion*, dit Huxley, *sont deux sœurs jumelles qu'on ne peut séparer l'une de l'autre sans les faire mourir toutes deux. La science est prospère dans la mesure où elle est religieuse ; la religion fleurit dans la mesure où elle est scientifique, où elle plonge ses racines dans le sol de la science* (1). » H. Spencer soutient donc que ce n'est pas la science, mais l'indifférence en matière de science, qui est irréligieuse.

1° Fermer les yeux aux vérités scientifiques, rester indifférent aux merveilles de la création et faire profession de religion, c'est s'extasier sur le mérite d'un auteur qu'on n'a pas lu, c'est le combler d'éloges emphatiques et se dispenser d'ouvrir son ouvrage... Le dévouement à la science est un culte silencieux, une reconnaissance tacite de la haute valeur de son objet, et, partant, de la cause qui a tout fait. C'est un hommage qui n'est pas seulement sur les lèvres du savant, mais au fond de son cœur et dans toutes ses recherches ; c'est un respect profond qu'il ne se contente pas d'exprimer en paroles, mais qu'il prouve à toute heure par l'entier sacrifice de son temps, de ses pensées et de ses peines.

2° La contemplation habituelle des lois de la nature fortifie encore le sentiment religieux par le sentiment qu'elle fait naître

(1) H. Spencer, *De l'éducation*, chap. II.

de leur caractère à la fois bienfaisant et inexorable. Ce caractère exclut toute idée de caprice, d'arbitraire, de versatilité dans l'être qui les a établies et les maintient, en laissant à l'homme le soin d'en tirer, par sa liberté, le meilleur parti. Ce n'est pas un despote et un tyran, c'est un être souverainement sage et toujours égal à lui-même que la science assied sur le trône de l'univers. S'il est inaccessible dans les profondeurs de son éternité silencieuse, il se reflète et se réfracte dans les lois de la nature : tout ce que nous connaissons est quelque chose de sa sagesse et la manifestation de sa volonté.

3° La science humaine est toujours courte par quelque endroit : le sentiment profond de ses limites et de son impuissance éveille la pensée religieuse. « En face des traditions et des autorités humaines, fière peut paraître son attitude, mais en face de l'impénétrable voile qui lui cache l'absolu, elle s'incline jusqu'à terre, légitime fierté et sincère humilité. Le véritable homme de science, le savant digne de ce nom, c'est-à-dire celui qui ne se contente pas de calculer des distances, d'analyser des composés, d'étiqueter des espèces, mais qui, à travers ces vérités d'ordre inférieur, cherche des vérités plus hautes, et poursuit même une suprême vérité, le savant sincère et convaincu, dis-je, est le seul homme qui voie clairement combien est au-dessus, je ne dis pas seulement de la science, mais aussi de la pensée humaine, cette puissance universelle dont la nature, la vie et la pensée ne sont que des manifestations (1). »

Les preuves de l'existence de Dieu. — Ainsi parle le plus éminent représentant de la doctrine la plus célèbre de notre siècle, de l'*évolutionnisme*, qu'un préjugé fort répandu regarde comme attentatoire à l'esprit religieux, sous prétexte qu'elle explique la formation du monde sans définir la *création* : comme si le monde était moins merveilleux si on le considère comme se formant peu à peu à travers les âges, que si on le regarde comme formé d'un seul coup et cristallisé à jamais dans sa perfection relative ! comme si l'évolution elle-même n'impliquait pas au moins deux postulats qui nous ramènent à Dieu, celui d'une matière primitive inexpliquée dont tout est

(1) H. Spencer, *De l'éducation*, chap. II.

sorti, celui d'une loi implantée au cœur des choses et qui dirige leur éternelle évolution !

A parler rigoureusement, on ne démontre pas l'existence de Dieu à la manière d'un théorème de géométrie ou d'une loi physique. Son idée est avant tout une intuition de l'esprit, et il se montre plutôt qu'il ne se démontre : les preuves qu'on en donne consistent donc essentiellement à éveiller la réflexion et à écarter les objections, sortes d'obstacles qui arrêtent le regard et nous empêchent, selon l'expression de Descartes, « de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière ». Ajoutons que toutes les *preuves* de l'existence de Dieu sont incomplètes et insuffisantes si on les prend chacune à part, que c'est de leur réunion et de leur faisceau que résulte leur force, et qu'il faut aller à Dieu « avec toute l'âme ». Dans ce résumé nécessairement très bref, puisqu'il s'agit non d'édifier une théodicée, mais de fonder nos devoirs envers Dieu, nous suivrons la classification de Kant.

1° La preuve *cosmologique* ou fondée sur la *contingence* de la matière consiste à dire que l'existence de la matière ne porte pas en elle sa *nécessité;* en d'autres termes, que la matière est contingente et qu'il faut bien cependant concevoir un être nécessaire, puisque si à un moment donné rien n'eût existé, éternellement rien n'aurait existé. Il faut ajouter que la matière, fût-elle éternelle, n'est pas conçue comme ayant en elle-même la *raison suffisante* de son existence, et que de raisons en raisons nous sommes bien obligés de remonter à une dernière raison vraiment *suffisante* et qui explique tout. Aristote prenait pour point de départ l'existence du mouvement (les anciens entendaient par ce mot et le mouvement physique ou mécanique et le mouvement qui achemine les êtres vers leur perfection et que nous nommons *développement* et progrès), et raisonnait ainsi : Chaque mouvement dérive d'un mouvement antérieur, et comme aucun de ces mouvements antécédents et conséquents n'a en soi sa cause, mais qu'il est toujours effet par rapport à celui qui précède et cause par rapport à celui qui suit, il faut remonter à un *premier moteur* qui est la cause de tout mouvement et dont l'action incessante constitue la vie et le progrès de la nature. La matière est considérée comme inerte, et son mouvement, fût-il éternel, doit être expliqué par une cause : l'empreinte d'une main sur le sable serait-elle expliquée si l'on

se contentait de dire qu'on l'y a toujours vue et qu'il n'est pas besoin de recourir à l'explication qui consiste à affirmer qu'une main réelle y a laissé son empreinte?

2° La preuve *physico-téléologique* ou des causes finales consiste à dire qu'il y a de l'*ordre* dans l'univers, des *causes finales*, des adaptations de moyens à fins, surtout chez les êtres organisés, et que l'ordre suppose un ordonnateur. L'abus qu'on a fait de ce raisonnement en imaginant des causes finales qui sont purement illusoires et même ridicules, comme faisait ce prédicateur louant la Providence d'avoir fait passer les grands fleuves dans les grandes villes, ne doit pas en faire proscrire l'usage : L'horloge, disait Voltaire, suppose un horloger ; et il ajoutait que si l'œil n'est pas fait pour voir, il consentait à être appelé « cause-finalier », c'est-à-dire « imbécile ». Ce dernier trait est dirigé contre ceux qui s'obstinent à voir des causes finales partout, et dans la pensée de Voltaire il s'applique encore mieux à ceux qui n'en veulent reconnaître nulle part. De nos jours, on s'en tire parfois en invoquant l'*inconscient*, c'est-à-dire une adaptation sans intention et pourtant réelle et constante dans la nature; mais on peut dire de l'inconscient ce qui a été dit du hasard : ce n'est qu'un mot dont nous couvrons notre ignorance. Seulement, comme la nature à côté de l'ordre nous donne le spectacle du désordre, la difficulté consiste à démontrer que le désordre n'est qu'un ordre caché et plus profond, et que sous les antagonismes et les déchirements de la surface règnent, comme dans la profondeur des mers pendant la tempête, le calme et l'harmonie. Autrement cette antique preuve qui a produit le *consentement universel* des hommes, et devant laquelle s'incline la critique impitoyable de Kant, aboutirait soit au *dualisme* qui laisserait en présence deux principes éternels, la matière, principe d'imperfection, et Dieu, cause de toute perfection, soit au *manichéisme* qui admettrait deux principes divins et n'aboutirait qu'à les limiter l'un par l'autre, c'est-à-dire à reconnaître qu'ils ne sont pas vraiment divins. Il n'y a que trois explications possibles de l'ordre du monde : le hasard, une nécessité aveugle, un être infiniment sage, puissant et bon.

3° La preuve *ontologique* et, d'une manière plus générale, les preuves *métaphysiques* consistent à prendre pour point de départ du raisonnement les idées de parfait et d'infini que nous portons en nous, qui sont comme l'empreinte de l'ouvrier sur son

œuvre, et qui ne peuvent tirer leur origine ni de la connaissance de la nature ni de la connaissance de nous-mêmes, puisque en nous et hors de nous c'est l'imperfection et le fini que nous trouvons. Le monde, fût-il infini en grandeur, n'est conçu par la science que comme fini et limité, et d'ailleurs l'infini en grandeur ne serait pas encore l'infini en perfection. Qui dit perfection dit raison d'être : il y aurait contradiction à soutenir que l'imparfait existe et que le parfait n'existe pas. C'est par une comparaison expresse ou tacite avec la perfection conçue par notre esprit que nous pouvons affirmer d'un être qu'il est imparfait.

Mais, dira-t-on, l'existence du parfait peut n'être qu'une existence idéale. Saint Anselme et Descartes répondent qu'il y aurait contradiction à refuser au parfait l'existence actuelle, puisque ce serait lui refuser précisément la première des perfections, celle qui rend possibles toutes les autres, la réalité et la vie. L'existence actuelle est comprise et enveloppée dans l'idée de perfection, comme l'égalité des trois angles à deux droits est comprise et enveloppée dans l'idée du triangle. D'ailleurs, ajoute Leibniz, la perfection étant une notion éminemment positive, ne peut admettre aucune contradiction qui en détruirait la possibilité ; car toute contradiction suppose négation, et Dieu est l'être dont on ne peut nier aucune perfection : son *essence*, c'est-à-dire son idée, est positive au suprême degré, et son existence, c'est-à-dire sa réalité actuelle, se déduit de sa possibilité même comme impliquée dans son essence.

4° Reste la *preuve morale*, c'est-à-dire celle qui se fonde sur ce principe que la loi morale suppose un législateur qui l'a portée, inscrite dans la conscience, gravée dans notre nature même, et sur cet autre principe qu'une telle loi serait incomplète et mutilée si le législateur qui l'a décrétée n'était en même temps le rémunérateur et le vengeur qui la sanctionne et en assure le triomphe définitif. Kant s'est demandé si nous avions le droit de passer de la pensée de Dieu à l'existence de Dieu et de déduire sa réalité de sa possibilité : c'était se demander si la *raison spéculative* peut se fier à elle-même et se déclarer légitime. Kant est profondément convaincu que la *raison pratique* possède l'autorité nécessaire pour dépasser le monde des phénomènes et des apparences : c'est, dit-il, un devoir de croire au devoir et à tout ce que le devoir implique, c'est-à-dire à la liberté de l'homme et à l'existence de Dieu. Aussi l'athéisme

a-t-il toujours été individuel. Il n'y a pas eu de nations athées, et un naturaliste, M. de Quatrefages, caractérise le *règne humain* par ces deux attributs essentiels : la *moralité* ou croyance au devoir, et la *religiosité* ou croyance en Dieu. Qu'un Fénelon cherche à se rendre compte des attributs divins et des devoirs religieux de l'homme ; qu'un Leibniz cherche comment on pourrait réconcilier les deux grandes communions chrétiennes ; que, d'un autre côté, à quelques marches de nos possessions d'Afrique, des nègres consultent leurs sorciers, tremblent devant leurs féticheurs et immolent à leurs dieux barbares des victimes humaines, tout cela s'appelle la *religion* et ne saurait être désigné autrement dans la langue générale ; tout cela c'est le sentiment de l'infini, la vague inquiétude du divin qui tourmente toute créature humaine, la *religion naturelle* représentée ou défigurée par les *religions*, mais toujours et partout vivace et instinctive sous les grossières superstitions et sous les conceptions sublimes de notre race. Le mot de Pascal restera vrai quels que soient dans l'avenir les progrès de la science : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraye. »

Morale religieuse. — L'effroi n'est ici que le frisson de l'intelligence et du sentiment en présence de l'infini. Notre premier devoir envers Dieu c'est de le connaître, c'est-à-dire de méditer sur son existence et sur ses attributs. Assurément, si nous affirmions avec Spinoza qu'il n'y a pas plus d'analogie entre la justice humaine et la justice divine qu'entre le chien, animal aboyant, et le *Chien*, constellation céleste, notre connaissance des attributs moraux de justice, de sagesse et de bonté ne ferait naître en notre âme aucun sentiment d'adoration. Il faut sans doute se garder de l'*anthropomorphisme* qui consiste à faire Dieu à l'image et à la ressemblance de l'homme ; il ne faut pas lui prêter des idées et des passions purement humaines. Dieu, c'est l'homme sans doute, mais avec l'infini en plus ; un océan, dit Leibniz, dont nous n'avons reçu que quelques gouttes. La connaissance de Dieu, surtout comme principe de la loi morale, nous dictera tous nos devoirs à son égard : nous comprendrons qu'il doit être honoré « en esprit et en vérité », et non du bout des lèvres ; nous comprendrons que la prière, excellente pour soutenir notre courage, ne doit pas être une sorte de sommation faite à Dieu de changer à notre avantage le

cours régulier des choses et les conséquences des lois naturelles, mais un aveu de dépendance et un acte d'adoration dont la conclusion doit être toujours : « Que votre volonté soit faite. » La vraie prière consiste à travailler à l'avènement du bien : devenant ainsi les collaborateurs de Dieu même, nous ne connaîtrons pas les angoisses du découragement, nous n'aurons pas à redouter les tiédeurs et les affaiblissements d'énergie morale qui atteignent les meilleures volontés, mais dont elles se relèvent avec la même promptitude qu'un arbre vigoureux courbé par le vent.

Surtout nous comprendrons qu'il puisse y avoir plusieurs religions comme il y a plusieurs patries, et qu'il soit possible d'aimer sa religion sans détester celle des autres : ce sentiment de justice et de charité n'est pas seulement tolérance, mais respect sympathique du sentiment d'autrui. Les cérémonies d'un culte que nous ne partageons pas nous apparaîtront sous leur vrai jour, c'est-à-dire comme le symbole d'un état d'âme dont la manifestation extérieure mérite non de sottes railleries, mais un respect sincère, qu'elle s'accomplisse dans une église, dans un temple, dans une synagogue ou dans une mosquée. La religion ne doit plus diviser, mais unir. Fussiez-vous *panthéiste* convaincu ou *athée* avéré, il suffit que vous pensiez et que vous ayez du cœur pour comprendre que vous ne connaissez pas le dernier mot du principe éternel des choses et que le « libre penseur », « l'esprit fort », sont souvent appelés ainsi par ironie, n'ayant ni liberté dans l'esprit, ni force véritable dans le raisonnement. Un des fléaux de la société, c'est précisément l'incrédulité intolérante, le scepticisme dogmatique, le pédantisme « à la cavalière » qui sait tout sans avoir rien appris, qui croit résoudre par une boutade, conclure par un trait d'esprit et ne se doute même pas qu'avec cette désinvolture ridicule il tranche les plus hautes questions qui ont tourmenté pendant des milliers d'années la raison humaine chez ses plus illustres représentants. « La société des intolérants, disait Rousseau, est semblable à celle des démons; ils ne s'accordent entre eux que pour se tourmenter (1). » Flétrir toute croyance en tant que croyance, c'est oublier que la croyance aussi est œuvre de liberté et que dans la science la plus rigoureuse et la mieux informée il reste

(1) Manuscrit de Genève, *De la religion civile.*

encore un élément de croyance et des choses indémontrables. Mettez votre âme en état de désirer et de vouloir toujours que Dieu soit ; prenez la ferme résolution de n'en douter que quand on vous aura *démontré* qu'il n'existe pas, et vous n'en douterez jamais.

L'immortalité de l'âme. — La croyance à l'immortalité de l'âme comme « postulat » de la loi morale ne peut être démontrée avec une rigueur mathématique et reste pourtant une des convictions les mieux ancrées dans notre cœur. Nous sentons, nous éprouvons que nous sommes immortels, toutes les fois que dans une idée dont la contemplation nous absorbe, dans un sentiment dont la beauté nous ravit, nous sortons en quelque sorte du temps et de l'espace pour penser et sentir, comme disait Spinoza, « sous forme d'éternité ». Mais surtout notre raison nous atteste que notre destinée ne s'achève pas sur terre, pour peu que nous réfléchissions à l'insuffisance actuelle des sanctions de la loi morale (1) : la raison exige une équation absolue entre la vertu et le bonheur, que notre condition terrestre ne comporte jamais complètement. Nous ne demandons pas une *récompense* pour la vertu, mais le droit de jouir d'elle-même affranchie des obstacles et des contradictions qui l'oppriment. L'homme sent qu'il est créé « pour l'infinité ». Plus il est élevé dans son espèce moins il comprend que ses facultés lui aient été données pour manquer le but où elles tendent et ne jamais atteindre leur fin dernière : sa sensibilité faite pour le bonheur ne peut se contenter d'une vie de souffrances ; son intelligence faite pour la science n'en saisit que des fragments ; sa volonté faite pour le bien ne le réalise qu'à de rares instants ; toutes ses facultés protestent contre l'anéantissement.

Qui réfléchira à cette triple preuve de l'immortalité : 1° Nécessité d'une vie future fondée sur l'insuffisance des sanctions de la loi morale et destinée à rétablir l'harmonie de la vertu et du bonheur ; 2° Instinct profond et indéracinable de l'immortalité fortifié par ces moments trop rares dans une vie humaine, où par la pensée, par l'amour, nous vivons déjà de la vie éternelle qui n'est pas un lieu, mais un état ; 3° Insuffisance trop constatée de la vie actuelle pour donner à nos facultés, qui

(1) Voy. *Les sanctions de la morale*, dans la *Morale théorique*, p. 210.

toutes tendent à l'infini, le degré de développement et de satisfaction qu'elles comportent et qu'elles réclament; qui réfléchira, dis-je, à ces raisons de la raison et aussi à tant d'autres « raisons du cœur » que la raison même ne connaît pas, demeurera convaincu que la croyance à l'immortalité est la conclusion légitime de la morale et que « la béatitude » est moins la récompense de la vertu que la vertu même.

Nous n'avons pas fait appel aux spéculations de la psychologie sur la nature de l'âme qui, étant simple, ne peut périr par décomposition, parce qu'elles ne prouvent que la *possibilité* de l'immortalité et que les preuves de sa réalité et de sa *nécessité* sont toutes morales. Et si nous n'avons présenté ces dernières que très brièvement, c'est que sur une telle question il faut avant tout faire appel à la méditation personnelle. Tout appareil scientifique par sa rigueur même manquerait de rigueur. Croire que la vertu ne peut être anéantie, c'est aussi une partie de la vertu qui accepte, comme disait Platon, ce « beau risque à courir ». L'absolue certitude, la démonstration invincible enlèveraient à la vertu son principal mérite en lui ôtant son caractère de désintéressement. Un jour tout sera bien, voilà son espérance et son soutien, mais ce bien qui *sera n'est* pas encore, et voilà son angoisse et son mérite. La croyance à l'immortalité est donc l'affirmation anticipée du bien, autrement dit, l'affirmation de Dieu. Le vieux Corneille traduit excellemment la pensée de l'homme de bien en face de la vie et de la mort : « Faisons notre devoir et laissons faire aux dieux. »

LIVRE TROISIÈME

LES PROBLÈMES

HYPOTHÈSES ET POSTULATS

CHAPITRE PREMIER

LES GRANDES HYPOTHÈSES SCIENTIFIQUES

I. Hypothèses cosmologiques ou relatives au monde. — Caractères des hypothèses générales. — L'univers : mécanisme universel et persistance de l'énergie. — Le monde : hypothèse de la nébuleuse primitive. — La terre : hypothèse du feu central ; actions géologiques continues. — Les êtres vivants : génération dite spontanée ; épigénèse. — La succession des êtres vivants : transformisme de Lamarck et de Darwin. — L'hypothèse spencérienne de l'évolution.

II. Hypothèses anthropologiques ou relatives a l'homme. — La pensée et le cerveau : examen de l'hypothèse matérialiste. — L'animisme : nature de la vie. — Le langage : hypothèses sur son origine.

I

HYPOTHÈSES COSMOLOGIQUES OU RELATIVES AU MONDE.

Caractères des hypothèses générales. — Qui dit hypothèse dit explication. Les hypothèses générales des sciences constituent donc les essais d'explication supérieure et ultime de toutes les lois et par conséquent de tous les faits dont l'ensemble reçoit le nom de science. Dans ce sens, expliquer c'est déduire ; c'est rattacher les lois générales à des lois plus générales dont elles sont les conséquences. « Un fait particulier, dit Stuart Mill, est expliqué quand on en a indiqué la cause, c'est-à-dire quand on a établi la loi ou les lois de causation dont sa production est un cas. Ainsi un incendie est *expliqué* lorsqu'il est constaté qu'il a été causé par une étincelle tombée sur un amas de matières combustibles. Pareillement, une loi de la nature est *expliquée* lorsqu'on indique une autre ou d'autres lois dont cette loi n'est qu'un cas particulier et desquelles elle pour-

rait être déduite (1). » Or de quel nom désigner ce dont on peut déduire les lois et les faits, si ce n'est par le mot *cause?* Ajoutons seulement qu'il ne s'agit pas ici des causes métaphysiques et transcendantes, des causes *premières*, mais des causes *secondes*, c'est-à-dire des forces actives de la nature auxquelles il y a quelque puérilité à refuser, comme le fait Aug. Comte, le nom de causes, sous prétexte que le savant doit s'attacher à découvrir le *comment* et se résigner à ignorer le *pourquoi*. La science des causes premières s'appelle d'un nom spécial : c'est la métaphysique. Interdire aux sciences de la nature la recherche des causes secondes les plus générales, recherche qui constitue non la métaphysique, mais la philosophie de ces sciences, ce serait à la fois les mutiler et s'inscrire en faux contre une distinction très légitime et consacrée par le langage entre les *causes* et les *lois*. Nous dirons donc que les hypothèses générales portent sur les causes explicatives des lois : le champ de ces hypothèses est un de ceux où la pensée humaine se complaît à promener ses méditations, mais où elle risque de s'égarer si elle oublie les règles qui fixent le degré de probabilité de ces hautes spéculations. C'est vraiment la partie divine des sciences, celle où la raison, faisant appel au concours de l'imagination et s'appuyant sur le calcul et l'expérience, essaye de se représenter idéalement l'ensemble des choses dans leur plus haute unité. Idéal évidemment inaccessible, mais qui sollicite éternellement la pensée scientifique, l'élève et lui communique tout le degré de perfection et d'intelligibilité dont elle est capable.

Hypothèse, théorie, système, doctrine, quatre mots souvent employés dont il importe de déterminer le sens avec le plus de précision qu'il est possible. Flourens disait avec raison que le système est l'explication des faits par les causes possibles, la théorie l'explication des faits par les causes réelles. « Quand l'*hypothèse* est soumise à la méthode expérimentale, dit à son tour Cl. Bernard, elle devient une *théorie*, tandis que si elle est soumise à la logique seule, elle devient un *système*. Le système est donc une hypothèse à laquelle on a ramené logiquement les faits à l'aide du raisonnement, mais sans vérification expérimentale. La théorie est l'hypothèse vérifiée, après qu'elle a été soumise au contrôle du raisonnement et de la critique expéri-

(1) *Logique inductive et déductive*, t. I, p. 521.

mentale. La meilleure théorie est celle qui a été vérifiée par le plus grand nombre de faits (1). » Une *doctrine* est fondée quand l'hypothèse traitée par le raisonnement est devenue un système, quand le système vérifié par la critique expérimentale est devenu une théorie. On a souvent médit de l'*esprit de système*, et il est dangereux en effet quand il consiste à plier les faits à des explications arbitraires et préconçues qui les altèrent et les dénaturent : mais il ne faut pas oublier que la nature elle-même est systématique dans toutes ses productions, et que la science, qui n'a pas d'autre but que de la suivre, de la serrer de près et de l'étreindre de ses lois, a bien le droit ou plutôt le devoir de se faire systématique comme elle.

On a d'ailleurs tellement abusé du mot hypothèse qu'il est nécessaire de lui rendre son véritable sens et de prévenir toute équivoque. C'est par un véritable abus, dont Cl. Bernard n'a pas su se préserver, qu'on donne ce nom aux simples anticipations de faits, aux conjectures qui dirigent les tentatives de l'expérimentateur. L'abus est plus grave encore quand on déclare avec Stuart Mill que « nous pouvons imaginer si nous voulons, pour rendre compte d'un effet, quelque cause complètement inconnue et agissant d'après une loi absolument fictive ». Une hypothèse est sans doute une fiction, mais une fiction aussi arbitraire ne mériterait pas le nom d'hypothèse, et Stuart Mill est obligé de convenir « qu'il n'y a probablement (il devrait écrire : certainement) pas d'hypothèse dans l'histoire des sciences dans laquelle l'agent lui-même et la loi de son action soient également fictifs ». C'est de ces visions et de ces chimères de l'esprit romanesque, transporté dans la science, que Newton voulait parler quand il disait : Je ne forge pas d'hypothèses. Enfin il y a encore abus grave quand on imagine des explications du genre de celles que Stallo appelle frivoles et puériles et qui consistent à expliquer tantôt l'obscur par le plus obscur, tantôt le même par le même, soit que l'on substitue une supposition à un fait, soit qu'on donne comme solution d'un problème son simple énoncé déguisé seulement par un artifice de langage. « On eschange, disait Montaigne, un mot pour un aultre mot, et souvent plus incogneu... Pour satisfaire à un doubte, ils m'en donnent trois ; c'est la teste d'Hydra... Nous communiquons une

(1) *Introduction à la méthode expérimentale*, 3e partie, chap. III.

question, on nous en redonne une ruchée! » Aussi que d'équivoques : tantôt, par exemple, le fondateur du positivisme nous dit qu'une hypothèse n'est légitime que quand elle est entièrement vérifiée, comme si la vérification totale était jamais possible ; tantôt il nous conseille de faire l'hypothèse la plus *belle* et la plus *élégante*, voire même la plus *sympathique* (1), c'est-à-dire celle qui présente les hommes et les choses sous le jour le plus favorable, comme si la nature, par je ne sais quelle grâce prévenante, se pliait aux préférences les plus subjectives de notre esprit.

Sans revenir sur les règles précédemment posées (2), signalons deux sortes de séduction et pour ainsi dire de fascination des hypothèses générales bien propres à donner le change sur leur valeur et à transformer indûment la probabilité en trompeuse certitude. — La première est l'illusion de la simplicité de l'explication : simplicité n'est pas marque infaillible de vérité, et, par exemple, la théorie newtonienne du mouvement planétaire est beaucoup plus compliquée que celle de Képler, d'après laquelle un « ange directeur » conduisait chaque planète dans sa route. Ce principe : *La nature agit toujours par les voies les plus simples*, est fort beau dans la spéculation, disait Condillac, mais il est rare qu'on puisse l'appliquer. « Également incapable de voir le néant d'où il est tiré, et l'infini où il est englouti », comme parle Pascal, l'homme est souvent tenté de simplifier la nature pour la mieux comprendre et d'appauvrir la réalité pour l'expliquer plus aisément. — La seconde est la fascination qu'exercent sur l'esprit les prévisions, on pourrait dire les prédictions et les prophéties que certaines hypothèses ont rendues possibles. On oublie que du faux l'on peut fort bien déduire le vrai. « Quand une hypothèse explique avec succès plusieurs phénomènes en rapport avec lesquels elle a été construite, il n'est pas étrange qu'elle explique aussi d'autres phénomènes liés avec les premiers, et qui sont subséquemment découverts. Presque toutes les théories physiques abandonnées peuvent se vanter d'avoir prévu des phénomènes qui ont été ensuite observés ; citons parmi elles la théorie de l'électricité à un seul fluide et la théorie des corpuscules lumineux (3). » Il n'y a donc pas de crite-

(1) Voy. Laffitte, *Cours de philosophie première*, p. 86.
(2) Liv. I, 2e partie, chap. v, p. 134.
(3) Stallo, *La matière et la physique moderne*, p. 146.

rium unique de validité et de crédibilité des hypothèses générales : il est nécessaire qu'elles satisfassent à toutes les règles sans exception qui ont été posées à leur sujet, c'est-à-dire qu'elles ne contredisent aucun fait, qu'elles expliquent tous les faits connus, qu'elles permettent de prévoir des faits encore obscurs ou ignorés, qu'elles excluent rigoureusement toute autre hypothèse explicative.

Cournot résume avec une grande force ces conditions essentielles de toute hypothèse sérieuse : « En général, une théorie scientifique quelconque, imaginée pour relier un certain nombre de faits donnés par l'observation, peut être assimilée à une courbe que l'on trace d'après une loi géométrique, en s'imposant la condition de la faire passer par un certain nombre de points donnés d'avance. Le jugement que la raison porte sur la valeur intrinsèque de cette théorie est un jugement probable, une induction dont la probabilité tient d'une part à la simplicité de la formule théorique, d'autre part au nombre des faits ou groupes de faits qu'elle relie, le même groupe devant comprendre tous les faits qui s'expliquent déjà les uns par les autres, indépendamment de l'hypothèse théorique. S'il faut compliquer la formule à mesure que de nouveaux faits se présentent à l'observation, elle devient de moins en moins probable en tant que loi de la nature; ce n'est bientôt plus qu'un échafaudage artificiel qui croule enfin lorsque, par une nécessité de complication, elle perd même l'utilité d'un système artificiel, celle d'aider le travail de la pensée et de diriger les recherches. Si au contraire les faits acquis à l'observation postérieurement à la construction de l'hypothèse sont reliés par elle aussi bien que les faits qui ont servi à la construire, si surtout des faits prévus comme conséquence de l'hypothèse reçoivent des faits postérieurs une confirmation éclatante, la probabilité de l'hypothèse peut aller jusqu'à ne laisser aucun doute dans un esprit éclairé (1). » Nous étudierons les grandes hypothèses dans leur ordre de généralité décroissante : l'univers, le monde, la terre, l'apparition et la succession des êtres organisés, la vie et la pensée, les origines du langage.

L'univers : mécanisme universel et persistance de l'énergie. — On confond ordinairement l'univers avec le

(1) *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, t. I, p. 103.

monde. C'est cependant une bonne fortune, comme le remarque Littré, d'avoir dans la langue deux mots qui correspondent à ces deux idées : l'univers est le tout, le monde est la partie; l'univers est le nombre infini d'étoiles que nous apercevons à l'œil nu et à l'aide du télescope, l'espace illimité dans lequel elles se meuvent; le monde est l'espace circonscrit où le soleil verse sa lumière et régit ses planètes. Les étoiles sont autant de soleils, et grâce à celui qui nous éclaire et nous échauffe nous appartenons à la « resplendissante société des étoiles ». Les mondes seraient donc infinis en nombre, si cette idée de nombre infini n'était pas une contradiction dans les termes, puisque le nombre, formé d'unités, est toujours tel, si grand qu'il soit, qu'on peut indéfiniment par la pensée lui ajouter une unité. Nous ne pouvons même dire ni de l'espace qu'il soit infini (illimité et indéfini sont les seuls mots qui permettent d'éviter la contradiction), ni de l'univers qu'il soit éternel : toute durée mesurable est un nombre et l'existence de l'univers, quelle que soit l'unité de mesure que nous prendrons et comprît-elle des millions et des milliards d'années, nous apparaît toujours comme une somme de durées et par conséquent comme finie. « Nous ne pouvons pas traiter l'infini, dit Stallo, comme une chose physiquement réelle, parce que la réalité physique définie est coextensive avec l'action et la réaction: et les lois physiques ne peuvent pas lui être appliquées, parce qu'elles sont des déterminations, des modes de l'*interaction* entre les corps finis distincts. Ce qu'on appelle l'*univers* n'est pas un corps distinct, et il n'y a pas de corps en dehors de lui avec lesquels il puisse avoir *interaction* (1). »

Il en résulte que toute cosmogonie qui a la prétention d'expliquer physiquement l'origine de l'univers se heurte à une impossibilité qui peut s'exprimer ainsi : Chercher une cause en dehors de toute relation. C'est, selon une comparaison des anciens, comme si un archer placé par hypothèse aux limites de l'univers espérait lancer sa flèche dans le vide infini ; ou comme si l'aigle voulait sortir de l'atmosphère dans laquelle il plane et qui soutient son vol. Il y a une origine ou un point de départ, voilà tout ce que nous pouvons affirmer scientifiquement. Soutiendrait-on même que le monde est éternel dans ce sens qu'il a toujours

(1) *La matière et la physique moderne*, p. 218.

existé, on resterait impuissant à trouver en lui-même la cause de cette existence supposée éternelle : Aristote répondait aux partisans de Démocrite qui soutenaient l'éternité du mouvement des atomes que le mouvement n'est nullement expliqué par le seul fait qu'on le déclare éternel. Il resterait à prouver qu'il a réellement sa cause en lui-même, preuve impossible à donner, puisque chaque mouvement particulier n'ayant pas sa cause en soi, il y a contradiction à admettre que l'ensemble total des mouvements ait pourtant en soi sa cause totale et suffisante. « On comptera, dit Littré, tant de millions et de milliards donnés que l'on voudra : du moment que le phénomène universel, je veux dire le phénomène qui donna naissance à notre univers, a une époque, on peut dire qu'il est récent; car tout est relatif dans la durée et dans la grandeur, et ce qui a commencé, quand même il aurait commencé dans le plus lointain passé, n'est toujours que d'hier (1). »

Devant cet infini ou plutôt cet indéfini et cet illimité, que va faire la science? Restera-t-elle abîmée dans une stérile contemplation? Mais l'*atome*, produit ultime de la décomposition chimique de la matière, et même la *molécule*, produit ultime de la division physique, n'offrent pas moins, dans leur infinie petitesse, d'obscurité et de mystère. L'étonnement et l'effroi de Pascal suspendu entre ces deux infinis, l'un en grandeur et l'autre en petitesse, ne prendrait pas fin s'il vivait de nos jours et pouvait admirer les progrès de la science moderne. Dès son époque la pensée humaine, avec Descartes, avait fait un pas gigantesque en réduisant le problème de l'univers à un problème de mécanique. Rien ne vient de rien et ne retourne à rien, disait déjà la philosophie grecque, proposition rendue sensible dans la combustion par les expériences de Lavoisier. Descartes donna le sens scientifique de cette maxime en disant que « toutes les variations de la matière ou toute la diversité de ses formes dépend du mouvement (2) ». Et Leibniz, bien qu'il fasse consister l'essence de la matière dans la force, alors que Descartes la faisait résider dans l'étendue, bien qu'il *surajoute* son « dynamisme » au mécanisme cartésien, ne fait que reprendre la pensée de son devancier quand il écrit : « Tout se fait mécaniquement dans la nature, principe dont on ne peut rendre compte que

(1) *La science au point de vue philosophique*, p. 529.
(2) *Principes*, II, 23.

par la seule raison et jamais par les expériences, quelque nombre qu'on en fasse (1). » Ces vues théoriques, toute la science moderne les appuie et les confirme : « Le but suprême auquel les sciences naturelles sont contraintes de viser, mais qu'elles n'atteindront jamais, écrivait en 1865 Kirchhoff, un des inventeurs de la théorie de l'analyse spectrale, c'est la détermination des forces présentes de la nature, et de l'état de matière à un moment donné, en un mot la réduction de tous les phénomènes de la nature à la mécanique (2). » Il semble d'abord qu'entre le mécanisme cartésien qui soutient que la matière est l'étendue *inerte* et *passive*, et le dynamisme leibnizien qui affirme que la matière est essentiellement *force* et *action* qui bannit du monde la « torpeur » et l' « inertie », il y ait un abîme ; il n'en est rien, car les particules actives de la matière demeurent inertes dans ce sens qu'elles ne peuvent se porter d'elles-mêmes à l'action ni commencer cette action sans stimulation du dehors. Le mécanisme reste scientifiquement la vérité : tout se passe comme si l'inertie était non seulement un fait physique, mais une vérité métaphysique.

Leibniz corrige Descartes sur un point essentiel : ce n'est pas la quantité de *mouvement* (mv, produit de la masse par la vitesse), mais la quantité de *force vive* (mv^2, produit de la masse par le carré de la vitesse) qui est invariable dans l'univers. A la suite du choc qui, lorsque les deux corps choqués ont la même masse et la même impulsion, immobilise le mouvement, « les forces, dit Leibniz, ne sont pas détruites, mais dissipées par les parties menues. Ce n'est pas la perdre, mais c'est faire comme ceux qui changent la grosse monnaie en petite » (3). Si l'atome, malgré son infinie ténuité, était non pas dur, compact, insécable, mais, comme le soutient W. Thompson, un tourbillon de matière, un monde idéal en raccourci, une agglomération dynamique, le mécanisme universel demeurerait toujours la seule règle des relations mutuelles des atomes. En mécanique, on est obligé de supposer des points mobiles inétendus, bien que ces points ne puissent être réels : hors du mécanisme qui en lie les éléments, l'univers deviendrait scientifiquement inintelligible; par le mécanisme il tombe sous les prises de la

(1) *Nouveaux essais*, éd. Erdmann, p. 383
(2) Voy. Stallo, p. 3.
(3) Ed. Erdmann, p. 775.

science, mais son fond ultime reste impénétrable aussi bien que son origine. Il n'y a, pour l'astronomie et la physique actuelles, aucune hypothèse à faire touchant la dissémination première, dans l'espace, de la matière dont notre univers est sorti.

L'hypothèse mécaniste, nécessaire à la science, se complète par la théorie de la *conservation* ou *persistance de l'énergie* entrevue par Descartes et Leibniz, formulée plus rigoureusement par la science moderne grâce à la distinction de l'énergie actuelle et de l'énergie potentielle. La première est une force ou énergie de *mouvement*, la seconde une force ou énergie de *position :* la première est perceptible, non en elle-même (nous ne connaissons qu'une force directement et cette force est l'âme dans l'effort), mais dans les mouvements qui la manifestent; la seconde est latente, emmagasinée, emprisonnée, pourrait-on dire, comme la chaleur du soleil dans un morceau de charbon noir et opaque retiré des profondeurs de la mine et qui va restituer, dans la combustion, la lumière et la chaleur absorbées depuis bien des milliers d'années. L'énergie humaine peut aussi devenir d'actuelle potentielle. Nous avons déjà cité comme exemple celle qui serait restituée par la pierre qui couronne la plus haute des pyramides. Insistons sur la distinction de l'actuel et du potentiel : « La science moderne, dit Stallo, a formulé nombre de concepts pour faciliter l'intelligence des lois qui règlent les changements dans la condition des agrégats matériels; traitant chaque corps sensible comme un système d'unités de masse, elle définit le *travail* un changement dans la configuration d'un tel système par opposition aux forces qui lui résistent, et *énergie* la capacité de produire du travail. Toutes les fois qu'un tel système est considéré comme étant sous l'action exclusive des forces mutuelles de ses unités constitutives, c'est-à-dire quand il ne reçoit pas l'action d'un autre système, ni n'agit sur aucun autre, on l'appelle *système conservatif*. En fait, il n'y a pas de système limité qui soit dépourvu de toute action naturelle avec les corps ou les systèmes qui l'entourent, et pour cette raison un système conservatif est plus exactement défini un groupe de corps qui, en passant par un cycle quelconque de changements de configuration, produit en dehors autant de travail qu'il en reçoit, de sorte que l'énergie qui vient des corps extérieurs est compensée par une quantité égale

d'énergie communiquée aux corps extérieurs. Si maintenant nous exprimons le principe de la conservation de la force vive aux termes de ces concepts, il prend la forme suivante : dans toute série de changements dans la configuration d'un système conservatif, son énergie actuelle (énergie de mouvement ou *force vive*, — appelée maintenant *énergie cinétique*) est la même toutes les fois que la configuration est la même, c'est-à-dire toutes les fois que ses unités constituantes sont dans les mêmes positions relatives, quelles qu'aient été leurs orbites et leurs vitesses en passant d'une configuration à l'autre (1). » L'auteur cite comme exemple le pendule qui oscille, la pierre qu'on lance verticalement, et qui retombe, le mouvement elliptique des corps célestes : les vitesses aux points également distants du point de vitesse maxima du pendule sont égales ; le mouvement de la pierre est retardé quand elle s'élève, accéléré quand elle redescend, mais aux mêmes points les vitesses d'ascension et de descente sont les mêmes ; semblablement les astres ont les mêmes énergies de mouvement aux mêmes points symétriques de leurs orbites. Enfin il faut compléter l'expression précédente de la loi de la conservation de l'énergie par la formule plus compréhensive que voici : Dans toute série de changements dans la configuration d'un système conservatif, la somme de ses énergies cinétiques et potentielles (c'est-à-dire l'énergie actuelle du système à un moment donné, plus le travail accompli en passant de la configuration initiale à la configuration à ce moment) est constante, — le travail accompli étant emmagasiné comme pouvoir de reproduire la configuration initiale et ainsi de restituer l'énergie actuelle perdue.

Le monde : hypothèse de la nébuleuse primitive. — La théorie de la *conservation de la force* se complète par celle de l'équivalence et de la *transformation des forces*. Les phénomènes physiques, chaleur, lumière, électricité, magnétisme, sont des modes du mouvement. Chacun de ces mouvements peut se transformer en un autre mouvement et se manifester sous une nouvelle forme. Une calorie, c'est-à-dire une unité de chaleur, correspond par exemple à 425 kilogrammètres (le kilogrammètre étant, comme on sait, le travail que représente un kilogramme

(1) *La matière et la physique moderne*, p. 54.

élevé à un mètre de hauteur), c'est-à-dire à 425 unités de travail mécanique. Il y a de même une relation constante entre l'unité électrique et la calorie, et ainsi de suite. Voici comme exemple un principe de thermo-chimie formulé par M. Berthelot : La quantité de chaleur dégagée dans une réaction quelconque est la mesure de la quantité de travail chimique et physique accompli dans cette réaction. Notre monde solaire avec l'immense variété des phénomènes qu'il offre à nos yeux n'est que l'ensemble des mouvements vibratoires, ondulatoires, rotatoires qui s'accomplissent incessamment avec des variations infinies de vitesse et des interférences constantes de trajectoires dans le triple milieu de l'*espace* qui le circonscrit et le contient, de la *matière pondérable* qui gravite selon les lois de Newton et de la matière hypothétique, *impondérable*, que l'on suppose partout répandue pour servir de véhicule aux ondulations lumineuses, et qu'on nomme l'*éther*. Ainsi se déploie sous nos yeux comme dans un immense kaléidoscope le spectacle multiforme et discordant pour les sens, uniforme et harmonieux pour l'esprit, des révolutions sidérales et planétaires et des apparitions météoriques.

L'hypothèse de Laplace nous fait assister, pour ainsi dire, au lever du rideau et au premier acte du drame. Avant d'exposer cette grandiose hypothèse, essayons, avec le physicien belge Plateau, de constater expérimentalement la formation d'un monde dans un verre d'eau et d'alcool mélangés. Placez au centre une goutte d'huile ; introduisez dans cette goutte une aiguille à laquelle vous imprimez un mouvement régulier de rotation. La goutte sphérique va se renfler à l'équateur et s'aplatir aux pôles ; bientôt va se détacher du renflement de l'équateur une sorte d'anneau qui se rompra en globules dont chacun commencera à tourner autour de la masse centrale. Nous assistons à la naissance du soleil et des planètes : ce microcosme ou petit monde est l'image fidèle du macrocosme ou monde véritable.

Laplace a repris le problème astronomique au point où Newton l'avait laissé. Il suppose donnée la *matière cosmique* et admise l'*attraction universelle*. Cette matière disséminée dans l'espace était une nébuleuse dont les limites ne s'étendaient pas au delà des orbites actuelles de nos planètes et qui s'est graduellement condensée à travers les âges. Un noyau solaire (la goutte d'huile de l'expérience de Plateau) se serait d'abord formé dans la nébuleuse, soleil naissant, masse gazeuse ani-

mée d'un mouvement de rotation qu'elle partage avec une immense atmosphère. « Par le refroidissement général du système, cette atmosphère abandonne successivement dans le sens de son équateur des zones lenticulaires d'où naissent les planètes. Quelquefois ces zones conservent leur forme circulaire, comme les anneaux de Saturne en offrent des exemples. Le plus souvent elles se séparent en plusieurs parties. Les fragments peuvent rester désunis, comme nous le voyons dans le monde des petites planètes situées entre Mars et Jupiter. Ils peuvent aussi, comme c'est le cas le plus fréquent, se réunir en une seule agglomération (1). » Ces agglomérations seront les planètes, masses gazeuses à l'origine ; elles tourneront autour du soleil et tourneront en même temps sur elles-mêmes, parce que dans l'anneau originel les molécules les plus éloignées du centre solaire étaient animées d'une plus grande vitesse que les autres. Elles prendront donc la forme d'un sphéroïde aplati aux pôles : elles reproduiront elles-mêmes le phénomène initial et se donneront des satellites. Le refroidissement continuera et, de gazeuses qu'elles étaient, les planètes se condenseront en masses solides, se solidifieront à leur surface ; et voilà l'immense étendue que remplissait d'abord la nébuleuse primitive peuplée de globes qui gravitent sur eux-mêmes et autour de leur centre commun. Voilà notre terre et la lune son satellite lancées dans l'espace.

Aug. Comte s'est efforcé de donner à l'hypothèse une vérification mathématique dont le principe fondamental est que, si elle est vraie, le temps périodique de chaque astre produit a dû nécessairement être égal à la durée de la rotation de l'astre producteur à l'époque où son atmosphère s'étendait jusqu'à lui. Il est arrivé à cette conclusion : En supposant la limite mathématique de l'atmosphère solaire successivement étendue jusqu'aux régions où se trouvent maintenant les diverses planètes, la durée de la rotation du soleil était, à chacune de ces époques, sensiblement égale à celle de la révolution sidérale actuelle de la planète correspondante, et de même pour chaque atmosphère planétaire à l'égard de tous les divers satellites respectifs (2). Herschel a donné à l'hypothèse un point d'appui

(1) E. Saigey, *La physique moderne*, p. 147.

(2) Babinet (*Note sur la Cosmogénie de Laplace*) a soutenu que les vitesses actuelles des diverses planètes sont en fait beaucoup plus grandes que les vitesses à déduire de l'hypothèse de la nébuleuse.

dans l'observation. La nébuleuse primitive a cessé d'être à jamais ; d'autres nébuleuses existent qui, observées par de puissants télescopes, nous apparaissent dans l'espace en voie de condensation inégale : le télescope nous fait donc assister à la naissance des mondes comme nous suivons dans une forêt la croissance des arbres en comparant les plus vieux et les plus jeunes. Laplace toutefois ne donnait sa théorie que comme une hypothèse simplement vraisemblable, « avec la défiance que doit inspirer tout ce qui n'est pas un résultat de l'observation et du calcul ». On sait que le calcul et l'observation, en dépit de la modestie qui lui faisait placer cette théorie grandiose dans une simple note qui termine son *Exposition du système du monde*, lui ont jusqu'ici donné complètement raison.

Signalons cependant la théorie de Mayer inventée pour parer à certaines difficultés de l'hypothèse précédente et qui porte le nom de théorie de l'*agglomération météorique :* elle est fondée sur cette observation que la chute annuelle considérable de masses météoriques sur la terre prouve la circulation et le mouvement, dans notre espace planétaire, d'un grand nombre de petits corps ; le soleil en doit recevoir un nombre immensément plus grand que la terre : c'est une cible gigantesque où ils frappent à coup sûr, attirés par son immense masse ; ces météores seraient son combustible et expliqueraient qu'il puisse verser sans s'épuiser, et sans que sa photosphère appauvrisse son noyau, une chaleur et une lumière éternellement rajeunies par des mouvements et des chocs transformés en calories et en ondulations lumineuses ; il a pu se faire que tout l'espace occupé maintenant par notre système planétaire présentât l'agglomération immense de pareils corps se mouvant avec toutes les vitesses et dans toutes les directions, et que de ces masses consolidées et de ces mouvements coordonnés notre monde ait été formé. A quoi Stallo répond : « Comment une théorie qui cherche à dériver le monde ordonné, symétrique, harmonieux que nous connaissons, de l'amas le plus sauvage de différences et d'anomalies originales — d'une source d'incohérence et de confusion complètes — peut-elle être faite pour rendre compte des régularités et des coïncidences dont l'explication simple et naturelle était le remarquable mérite de l'hypothèse de Laplace ? » Mais Stallo n'est pas loin de donner à l'hypothèse de Kant, antérieure, il est vrai, à celle de Laplace, mais que

celui-ci ne connaissait pas et qui n'était présentée que comme une vue de l'esprit sans être appuyée sur des calculs précis, la préférence sur celle de Laplace lui-même, sous prétexte qu'elle est plus générale et ne s'applique pas seulement à notre monde solaire, mais à l'univers entier. Il y a dans cette préférence une contradiction au moins apparente, puisqu'il ajoute : « Il est à craindre que, à mesure qu'elle augmente ses prétentions cosmogénétiques, l'hypothèse de la nébuleuse ne perde de sa validité comme théorie physique (1) »

Nébuleuse primitive ou agglomération météorique, ces hypothèses, remarquons-le, n'expliquent encore ni l'existence originelle de cette matière primitive qui n'est déjà plus le chaos, puisqu'elle contient virtuellement le monde, le *cosmos* dont le nom signifie ordre et arrangement, harmonie et régularité, et la gravitation, force primordiale qui préside à sa genèse. La modestie de Laplace comme savant n'a donc d'égale que son orgueil de métaphysicien quand il déclare que Dieu est une hypothèse dont il a pu se passer : s'il gardait le silence sur ce point, cela se concevrait, mais, comme dit Cournot, « il ne suffit pas d'établir la possibilité du passage d'un état régulier à un autre : il faudrait saisir la première trace du passage de l'état chaotique à l'état régulier, pour se permettre l'insolence de bannir Dieu de l'explication du monde physique, comme une hypothèse inutile (2) ».

La terre : hypothèse du feu central ; actions géologiques continues. — Deux ordres de recherches, les études astronomiques et les études physiques, vont nous permettre de donner un caractère scientifique à la cosmogonie de la terre. L'astronomie, il est à peine besoin de le dire, nous enseigne que la terre satisfait à toutes les conditions qui ont suggéré l'hypothèse de Laplace : sa révolution d'occident en orient, sa forme sphéroïdale-aplatie aux pôles, renflée à l'équateur, la faible excentricité de son orbite, le peu d'écartement de son plan de translation par rapport à l'équateur solaire, voilà les données astronomiques. Les données physiques les confirment de tout point et concordent avec cette double condition exigée par l'hypothèse : la terre a dû être fluide, et elle a été fluide par incan-

(1) *La matière et la physique moderne*, p. 227.
(2) *Essai sur les idées fondamentales*, t. II, CXII.

descence. L'eau est le principe des choses, disait Thalès. Mais l'eau, sur le globe terrestre, est en trop petite quantité, à peine un cinquante-millième, pour que, même aidée de puissants dissolvants, elle ait pu fluidifier la terre. C'est donc l'hypothèse d'Héraclite, qui expliquait tout par le feu, qui a dû prévaloir. Creusez le sol : vous trouverez que la température croît d'un degré pour 26 à 30 mètres de profondeur. Observez la température des eaux thermales, les volcans qui lancent des matières incandescentes, les tremblements de terre qui secouent la croûte qui nous supporte; consultez la paléontologie qui atteste que dans les âges géologiques une plus haute température a régné sur le globe : vous serez conduit par toutes ces voies à cette conclusion que la terre, moins dense à son centre qu'à sa surface, est un vaste brasier recouvert d'une croûte solide d'inégale épaisseur.

Ajoutons toutefois que si la progression d'un degré par 30 mètres se continuait jusqu'au centre de la sphère terrestre, la matière qui l'occupe aurait une température de plus de 220000 degrés, c'est-à-dire 200 fois plus élevée que celle que l'on a cru pouvoir assigner à la photosphère du soleil. Il semble que cette matière aurait atteint depuis longtemps un état de raréfaction extrême, qui aurait fait éclater notre planète comme une bombe. Des géologues ont donc émis cette opinion que le noyau central est d'une grande dureté et qu'il est entouré de matières brûlantes plus ou moins fluides sur lesquelles repose la croûte supérieure sans cesse modifiée par l'action lente ou brusque d'une multitude de causes permanentes ou temporaires.

A la théorie de Cuvier qui expliquait les *révolutions du globe* par des cataclysmes soudains et des bouleversements merveilleux faisant disparaître successivement arbres gigantesques et poissons monstrueux, premières et grossières ébauches de la nature, pour faire place enfin aux faunes et aux flores actuelles, on préfère la théorie de Lyell qui explique les périodes géologiques surtout par les changements lents, les modifications insensibles, les *actions continues* se poursuivant pendant des milliers d'années sous l'influence de causes encore agissantes. La distinction des *époques géologiques* est fondée non sur ces hypothèses, mais sur des observations : nous n'avons pas à pénétrer avec elles dans la paléontologie et la préhistoire.

Les êtres vivants : génération dite spontanée; épigénèse. — Avec l'*apparition* de la vie sur le globe, problème distinct de celui de la *succession* et de la *descendance* des êtres organisés, nous rencontrons dans l'explication cosmologique un hiatus infranchissable. C'est un phénomène tout nouveau qui se manifeste, une force toute nouvelle qui entre en jeu et qui ne succède point par une action continue aux actions continues dont le soleil et la terre sont le théâtre. Le problème de l'origine de la vie est jusqu'ici insoluble. Les anciens croyaient à la *génération spontanée* qui faisait surgir de la fermentation du limon des vers, des insectes nés sans parents; les progrès des sciences naturelles ont montré, surtout par l'étude de la reproduction des entozoaires, des infusoires, etc., que tous les animaux sont produits par des êtres semblables à eux, et mis à néant le système de l'*hétérogénèse*. Aujourd'hui la question ne pourrait plus être posée que pour les organismes élémentaires qui président aux fermentations et pour quelques éléments anatomiques, mais les expériences de Pasteur ont porté le dernier coup, même sur ce terrain restreint, à la génération spontanée. Toute vie vient d'une vie antérieure qui la contenait virtuellement. La vie apparut sur la terre quand le refroidissement graduel de sa surface créa les conditions nécessaires à son apparition, mais « il demeure, dit Littré, que la terre a possédé des forces virtuelles qui sont entrées en action, quand les conditions générales, se modifiant graduellement, l'ont permis (1) ». Des conditions ne sont pas des causes. L'hypothèse matérialiste est ébranlée par les mêmes arguments qui mettent à néant l'hypothèse de la génération spontanée : la vitalité, avec ses quatre faits généraux, la nutrition, la génération, la motilité et la sensibilité, n'est pas une conséquence nécessaire de la seule existence de la matière, puisque toute matière n'est pas vivante et organisée Une grande découverte due au génie de Cuvier constate que le développement de la vie n'a pas été complet du premier coup, c'est-à-dire que toutes les espèces vivantes n'ont pas paru en même temps : une succession, une gradation des organisations les plus simples aux plus compliquées y est manifeste.

Par un excès contraire à celui où tombaient les partisans de

(1) *La science au point de vue philosophique*, p. 541.

la génération spontanée, on a longtemps soutenu la théorie de l'*emboîtement des germes* d'après laquelle la graine de la plante et l'œuf de l'animal contiendraient déjà l'embryon, non pas seulement virtuellement, mais sous sa forme complète, extrêmement réduite en dimensions. Aujourd'hui la théorie de la *préexistence* des germes (appelée aussi *évolution*) ne paraît plus soutenable; l'embryon, d'après la doctrine actuelle de l'*épigénèse*, n'est pas *préformé*, mais tout, dans l'animal comme dans la plante, se fait par épigénèse, c'est-à-dire par une série de créations successives d'organes à l'aide des matériaux nutritifs empruntés au milieu ambiant. Remarquons que l'unité de *composition* et l'unité de *plan* ne sont nullement des lois explicatives de la vie : tout être organisé contient en lui oxygène, hydrogène, carbone, azote ; tout être organisé est prédéterminé par des lois qui régleront son apparition et son développement ; tout être organisé se forme par épigénèse ; mais la vie reste un fait irréductible et inexplicable. Les hypothèses concernant les êtres organisés ne prennent de consistance que lorsqu'il s'agit, non de leur origine ou de la première apparition de la vie, mais de la succession et de la filiation des vivants.

La succession des êtres vivants : transformisme de Lamarck et de Darwin. — Les disciples matérialistes de la théorie darwinienne de la descendance font donc preuve d'un singulier manque de logique quand ils y voient un puissant argument en faveur du matérialisme : non seulement Darwin lui-même n'a jamais songé à déduire de son système le matérialisme et l'athéisme, mais encore absolument rien, dans ce système, ne tend à prouver l'identité fondamentale de la matière organique et de la matière inorganique. La partialité aveugle des uns, les attaques virulentes et ignorantes des autres, ont sur ce point faussé complètement les idées de beaucoup de nos contemporains. Il importe de faire justice de ces exagérations passionnées. Littré note un curieux passage de Hæckel où la supériorité des Allemands et des Anglais est prouvée démonstrativement par ce fait que « en reconnaissant et promouvant la théorie de la descendance, ils posent les fondements pour une nouvelle période d'évolution supérieure. La disposition à recevoir la théorie de la descendance et la philosophie unitaire qui

y a sa base, constitue la meilleure mesure pour apprécier les degrés de supériorité intellectuelle parmi les hommes ». On ne saurait commenter plus lourdement le vers de Molière : « Nul n'aura de l'esprit hors nous et nos amis ! » Littré proteste avec raison : « Où, dit-il, le chauvinisme allemand va-t-il se loger ! » La vérité est que le darwinisme ne prouve absolument rien en faveur du matérialisme de Hæckel, ni en faveur d'une supériorité intellectuelle prétendue des Allemands : d'autant plus que cette théorie est l'œuvre d'un Français, Lamarck, et que Darwin n'a fait que la corroborer à l'aide d'une science immense et en l'appuyant de deux lois importantes, mais après tout accessoires, la *sélection naturelle* et la *lutte pour la vie*. Examinons donc tout d'abord l'hypothèse de Lamarck :

I. Lamarck fut d'abord le disciple de Buffon, et Buffon, après avoir soutenu l'invariabilité absolue de l'espèce, s'arrêta plus tard à une vue toute différente, d'après laquelle l'espèce ne serait ni *immobile*, ni *mutable ;* en d'autres termes, il reconnut que, tout en restant inébranlables en ce qu'ils ont d'essentiel, les types spécifiques peuvent se réaliser sous des formes parfois très différentes : « Il joignit à l'idée bien arrêtée de l'*espèce*, l'idée non moins nette, non moins précise de la *race* (1). » Lamarck se demande aussi ce que sont les espèces, objets de tant de définitions divergentes. Il rappelle les incertitudes de la science et il insiste sur les « espèces douteuses », c'est-à-dire celles qu'on ne peut distinguer nettement des races et des variétés. Il invoque les exemples si nombreux, si frappants, que présentent les espèces domestiques, et cite en particulier nos poules et nos pigeons. Il aboutit à cette conclusion que la nature n'offre rien de semblable à l'échelle rigoureusement graduée des classifications systématiques. Chaque jour on découvre de nouveaux *intermédiaires* entre des types qu'on avait cru nettement séparés. Il y a donc *transformation* possible des espèces les unes dans les autres, « transformations progressives », et aussi « transformations régressives » portant au moins sur certains organes.

Trois principes expliquent les appropriations organiques et le développement progressif de l'animalité : ce sont le *milieu*, l'*habitude* et le *besoin*. Le milieu est plutôt une cause perturbatrice que plastique : il explique, selon Lamarck, non la complexité

(1) A. de Quatrefages, *Ch. Darwin et ses précurseurs français*, p. 41.

croissante des organismes, mais bien plutôt les hiatus, les interruptions de la série. L'habitude est le procédé général mis en œuvre par la nature pour transformer les animaux. Son œuvre peut se résumer en cette loi : « Le développement et la force d'action des organes sont constamment en raison de l'emploi de ces organes. » D'où il résulte que l'exercice doit fortifier les appareils de l'organisme, le repos les amoindrir d'abord, l'inaction les annihiler ensuite. Le besoin produit les organes, que l'habitude développe et fortifie. Prenons pour exemple les mollusques gastéropodes (escargots, limaçons). « *Je conçois*, dit Lamarck, qu'un de ces animaux éprouve en se traînant le besoin de palper les corps qui sont devant lui. Il fait des efforts pour toucher ces corps avec quelques-uns des points antérieurs de sa tête et y envoie à tout moment des masses de fluide nerveux, des sucs nourriciers. *Je conçois* qu'il doit résulter de ces affluences réitérées qu'elles étendront peu à peu les nerfs qui s'y rendent... Il doit s'ensuivre que deux ou quatre tentacules naîtront et se formeront insensiblement sur les points dont il s'agit (1). » Assurément, l'exemple est malheureux et peu de personnes seront disposées à adopter cette explication des tentacules chez les colimaçons ; mais il est très expressif et fait parfaitement comprendre le mode d'explication employé par Lamarck, qui d'ailleurs fait toujours intervenir le temps et un nombre indéterminé, mais fort considérable, de générations. La difficulté contre laquelle se heurte la théorie consiste principalement dans ce fait que si le besoin et l'habitude développent des organes déjà existants, on n'en saurait conclure qu'ils les puissent créer de toutes pièces. Il y a un abîme entre les deux propositions : — la fonction crée l'organe ; — le fonctionnement fortifie et perfectionne l'organe. Lamarck admettait en outre comme hors de doute la chimère de la génération spontanée ; mais nullement dans l'intention d'éliminer la cause suprême : « La nature, dit-il, n'est qu'un ordre de choses qui n'a pu se donner l'existence ; il faut donc recourir à son sublime auteur, dont la volonté est partout exprimée par l'exécution des lois de la nature qui viennent de lui (2). »

II. L'insuffisance de la théorie de Lamarck est attestée par la théorie même que Darwin y a substituée, mais qui n'en est

(1) A. de Quatrefages, *Ch. Darwin et ses précurseurs français*, p. 53.
(2) *Histoire des animaux sans vertèbres*, 6e partie, p. 250.

dans les grandes lignes qu'un magnifique développement. Toutes les influences un peu confusément décrites par Lamarck, climat, température, milieux, diversité des lieux, habitudes, mouvements, moyens de vivre, besoin de se nourrir, de se défendre, de se multiplier, sont ramenées par Darwin à deux grandes lois, la *lutte pour la vie* et la *sélection naturelle*.

La *concurrence vitale*, autre nom de la lutte pour la vie, résulte de la disproportion générale entre le nombre moyen des individus et la surabondance de leurs germes. Ce qui survit est ce qui a remporté la victoire dans la lutte pour la vie. Même phénomène entre les individus d'une même espèce, ou entre les espèces, l'une par rapport à l'autre. Les individus les mieux doués, les plus vigoureux, les espèces les mieux armées pour la lutte se font place aux dépens du reste. Non seulement les individus succombent, mais des espèces entières périssent. La nature semble donc procéder comme l'éleveur qui choisit les individus les mieux appropriés à l'usage qu'il en veut faire, accentue et multiplie leurs qualités natives en les choisissant comme reproducteurs : la sélection naturelle imite en grand la *sélection artificielle*. Daubenton, voulant créer une race de moutons capables de rivaliser avec les mérinos d'Espagne, unit des béliers du Roussillon avec des brebis de Bourgogne ayant une laine longue, choisit parmi leurs produits, comme reproducteurs, ceux dont la laine atteignait cinq pouces, et au bout de sept à huit générations obtient une laine de vingt-deux pouces de longueur : voilà la sélection artificielle.

Ce que fait l'homme par art, dans sa sphère bornée, la nature le fait en grand par instinct. Si les avantages acquis accidentellement par les individus ne se font pas concurrence, ceux-ci en jouissent en paix, les transmettent à leurs descendants et créent ainsi une nouvelle race, une nouvelle variété qui, avec le temps, quand on a perdu les traces de l'origine, devient une espèce. « Jusqu'où, pourra-t-on me demander, dit Darwin, poussez-vous votre doctrine de la modification des espèces? C'est là une question à laquelle il est difficile de répondre, parce que plus les formes que nous considérons sont distinctes, plus les arguments en faveur de la communauté de descendance diminuent et perdent de leur force. Quelques arguments toutefois ont un très grand poids et une haute portée. Tous les membres de classes entières sont reliés les uns aux autres par

une chaîne d'affinités et peuvent tous, d'après un même principe, être classés en groupes subordonnés à d'autres groupes. Les restes fossiles tendent parfois à remplir d'immenses lacunes entre les ordres existants. Les organes à l'état rudimentaire témoignent clairement qu'ils ont existé à un état développé chez un ancêtre primitif; fait qui, dans quelques cas, implique des modifications considérables chez ses descendants. Dans des classes entières, des conformations très variées sont construites sur un même plan, et les embryons très jeunes se ressemblent de très près. Je ne puis donc douter que la théorie de la descendance avec modifications ne doive comprendre tous les membres d'une même grande classe ou d'un même règne. Je crois que tous les animaux descendent de quatre ou cinq formes primitives tout au plus, et toutes les plantes d'un nombre égal ou même moindre. L'analogie me conduirait à un pas de plus, et je serais disposé à croire que tous les animaux et toutes les plantes descendent d'un prototype unique(1). »

Si nous dégageons l'esprit de cette page essentielle et du livre entier, nous trouvons que trois sortes de preuves semblent favoriser, sinon démontrer l'hypothèse de Darwin : ce sont la *paléontologie*, l'*embryogénie* et l'*unité de plan*.

Tous les paléontologistes n'accordent pas que leur science confirme l'hypothèse de la descendance; pourtant, comme il est vrai qu'on remarque une succession et une gradation dans les périodes paléontologiques, qu'entre les végétaux ce sont les plus compliqués qui ont paru les derniers, qu'il en est de même entre les animaux et que, parmi les vertébrés, les plus simples sont les plus anciens, on est en droit de soutenir que la théorie de la descendance s'ajuste aux grandes lignes de la paléontologie. Le débat est ouvert et l'avenir décidera. — Même conformation du côté de l'embryogénie : une cellule primordiale, par une série d'épigénèses, donne naissance aux organismes les plus compliqués; l'analogie est frappante. Bien plus, considérez un mammifère de l'ovule à sa naissance : vous trouverez qu'il passe par une série de formes successives représentant les formes permanentes de l'échelle biologique. Cette répétition de toute l'histoire de ses ancêtres, cette récapitulation déterminée par l'hérédité et l'adaptation, n'est-elle pas une vérification expéri-

(1) *L'origine des espèces*, trad. Barbier.

mentale de la théorie? — Enfin l'unité de composition est certaine pour tous les vivants, y compris les végétaux; l'unité de plan hors de doute entre tous les êtres appartenant à un même type : n'est-ce pas l'indice d'une descendance commune, d'une seule forme originelle, car autrement comment expliquer la ressemblance de l'organisation intérieure et les rapports de structure?

Hæckel déclare, en se fondant sur ces trois ordres de preuves, que Darwin est le Newton des sciences naturelles. Pourtant il faut reconnaître que son hypothèse est loin d'être prouvée avec le même degré de certitude que la théorie de la gravitation. Il manque encore bien des chaînons. Des millions d'années sont nécessaires pour les transformations décrites. A la rigueur, on pourrait dire que le temps ne fait rien à l'affaire, mais s'exprimera-t-on de même sur l'intelligence nécessaire à la sélection? Élire, c'est choisir; et si la nature est aveugle et inconsciente, comment choisit-elle, ou si la force des circonstances, l'intensité de la concurrence choisissent pour elle, comment la lutte de tous les êtres contre tous les êtres, cette guerre d'extermination sans trêve et sans merci, n'a-t-elle pas depuis longtemps dépeuplé la terre, qu'elle est censée peupler au contraire et enrichir de nouvelles espèces? Mais ce ne sont là que des difficultés, non des impossibilités : Darwin ne nie absolument ni la finalité dans la nature ni surtout la divinité au-dessus de la nature. Il ne se crée de ce côté aucune objection insurmontable. Toutefois, comme l'a bien vu Agassiz, la loi d'hérédité paraît destinée « à conserver le type plutôt qu'à le modifier », et surtout « la ressemblance ne prouve pas la descendance ». Tous les instincts ne sauraient être des habitudes héréditaires. Sans l'instinct inné de reproduction, l'hérédité elle-même serait un vain mot. Bien des habitudes périssent sans retour avec celui qui les a contractées et ne se transforment nullement en instincts chez ses descendants. La question de la transmission des « caractères acquis » est fort controversée à l'heure actuelle. Enfin, comme le dit encore Agassiz, l'analogie embryonnaire prouve moins qu'on ne croit. De ce qu'un poulet ou de ce qu'un chien contemporains, à un certain degré de son développement, ressemblent plus ou moins à un poisson cartilagineux adulte, vous concluez à une répétition ou récapitulation ancestrale : oubliez-vous qu'il existe encore des poissons cartilagineux, et ne ririez-

vous pas de celui qui s'imaginerait qu'ils vont faire souche de poulets et de chiens?

Encore une fois, il ne peut être question de réfuter en quelques mots une théorie qui explique une infinité de faits, qui dirige les travaux de savants éminents, qui a conquis par là, et aussi par l'autorité scientifique et l'éclatante valeur morale de son fondateur, des titres de créance presque invincibles. L'inventeur du « doute méthodique », Descartes, disait déjà que la nature des choses est bien plus aisée à concevoir « lorsqu'on les voit naître peu à peu que lorsqu'on les considère toutes faites ». Il eût donc applaudi à cette hardie tentative. Et plus encore Leibniz, qui voyait dans les animaux, non des machines ou des automates, mais des « monades » ou principes vivants d'activité et de développement portant en elles-mêmes « la loi de la série de leurs opérations ». En réalité, la fixité des espèces n'implique pas plus à elle seule la finalité (immanente ou transcendante) que la variabilité ne l'exclut. Tout dépend de la manière dont on interprète philosophiquement, soit la fixité, soit la variabilité.

Herbert Spencer nous donne sur l'ensemble et les tendances du système une magnifique conclusion : « Si l'hypothèse de la nébuleuse rend compréhensible la genèse du système solaire et des autres systèmes sans nombre qui lui ressemblent, le dernier mystère reste aussi impénétrable. Le problème de l'existence n'est pas résolu; il est simplement reculé. L'hypothèse de la nébuleuse ne jette aucune lumière sur l'origine de la matière diffuse, et il faut rendre compte de cette matière diffuse tout autant que d'une matière concrète. La genèse d'un atome n'est pas plus facile à concevoir que la genèse d'une planète. En vérité, loin de rendre l'univers moins mystérieux qu'auparavant, elle en fait un plus grand mystère. La création par *fabrication* est chose bien plus basse que la création par *évolution*. Un homme peut assembler une machine; il ne peut faire une machine qui se développe elle-même... Que notre harmonieux univers ait autrefois existé, en puissance, à l'état de matière diffuse, sans forme, et qu'il soit lentement arrivé à son organisation présente, cela est beaucoup plus étonnant que ne le serait sa formation suivant la méthode artificielle que suppose le vulgaire. Ceux qui considèrent comme légitime d'arguer des phénomènes aux noumènes, peuvent à bon droit

soutenir que l'hypothèse implique une cause première aussi supérieure au Dieu mécanique de Paley que celui-ci l'est au fétiche du sauvage (1). »

L'hypothèse spencérienne de l'évolution. — Ce passage nous fait déjà entrevoir l'esprit de la plus générale et de la plus célèbre des hypothèses de notre siècle, l'hypothèse spencérienne de l'*évolution*. Elle est une synthèse de l'hypothèse de la nébuleuse et de l'hypothèse darwinienne du transformisme. Elle étend à l'univers entier, au monde social et moral aussi bien qu'au monde astronomique et physique, un système unique d'explication par le progrès ou l'évolution. On ne peut songer à l'exposer même brièvement, car ce serait parcourir de nouveau tout le champ du savoir humain : il faut se borner à en expliquer l'idée génératrice.

Contentons-nous donc de définir la nature du progrès et de l'évolution : c'est le passage de l'*homogène* à l'*hétérogène*, du *simple* au *complexe* par *différenciations* et *intégrations* successives selon une loi *rythmique* nécessaire. — Un être vivant n'est d'abord qu'un germe imperceptible et homogène ; bientôt apparaissent les tissus et les organes, qui remplacent l'homogénéité primitive par une hétérogénéité qui va toujours croissant, puisque les parties acquièrent une structure, des propriétés, des fonctions de plus en plus spéciales, et qu'en même temps que la diversité des éléments, s'accroissent leur dépendance réciproque et l'unité du tout. — Même loi dans la naissance et le progrès des sociétés. Dans leurs formes inférieures, elles ne sont que des agrégats homogènes d'individus ayant à peu près mêmes facultés et mêmes fonctions : chaque homme est guerrier, chasseur, pêcheur, fabricant d'ustensiles, constructeur. Bientôt se manifeste et s'accuse la distinction des gouvernants et des gouvernés, des pouvoirs exécutif, législatif, judiciaire ; la division du travail assigne à chacun sa fonction spéciale exclusive de toute autre fonction, mais solidarisée étroitement avec toutes les autres fonctions : de là une unité sociale d'autant plus forte que l'hétérogénéité et la solidarité sont plus marquées et plus complètes. — De même encore dans les arts : l'art hiératique et religieux qui se manifeste dans les palais et les temples

(1) Herbert Spencer, *Essays*, t. I, p. 298, trad. de M. Th. Ribot.

d'Assyrie, les monuments de l'Égypte ou de l'Inde, enveloppait tous les arts qui se sont progressivement constitués chacun à part, architecture, sculpture, peinture ; les œuvres littéraires primitives comprennent tout, théologie, cosmogonie, histoire, législation, morale, et les grandes épopées datent d'une époque où la poésie était à la fois chantée et dansée, mais la danse et la musique se sont constituées comme arts distincts et les éléments religieux, militaires, épiques, lyriques, dramatiques d'une *Iliade* ont formé plus tard autant de genres. — Il est à peine besoin d'ajouter que la science nous offre le même spectacle d'une division et d'une spécialisation progressives du travail intellectuel : l'œuvre de la philosophie est précisément de montrer qu'avec l'hétérogénéité ou la spécialisation s'accroît aussi l'unité véritable et que l'unification du savoir est réalisée par le système de l'évolution. Partout donc l'évolution, le mouvement, un mouvement *rythmé* semblable à la propagation de la lumière qui est une vibration des molécules de l'éther où la marche en avant des rayons lumineux est comme entrecoupée par des reculs ; un mouvement qui constitue une *intégration*, c'est-à-dire une concentration de parties qui vivent de et par toutes les autres ; un mouvement qui ressemble d'abord à une guerre et finalement, en s'assouplissant et grâce aux adaptations progressives des êtres, à un jeu : la lutte pour la vie deviendra de plus en plus l'accord pour la vie, une concurrence pacifique qui fera de la conduite naturelle une conduite morale. L'univers, dans son évolution, tend sans cesse vers le mieux : dans le drame universel, nous sommes tous ouvriers de la même œuvre, collaborateurs du principe inconnu qu'adorent les religions, et qui assigne à chacun son rôle et sa destinée en lui enjoignant d'accomplir sa tâche et d'affirmer la fraternité humaine par la pensée constante de l'origine commune des êtres et le respect profond de l'*absolu* dont chacun a sa part et qui reste *inconnaissable* dans son éternité.

Si la simplicité d'une grande hypothèse était un signe infaillible de vérité, assurément celle de Spencer s'imposerait à tous les esprits. Examinons rapidement si cette vaste conciliation de l'empirisme avec le rationalisme, de la science avec la conscience morale et la religion, peut être regardée comme définitive.

L'empirisme explique les lois de la pensée par l'expérience,

le rationalisme par une faculté supérieure à l'expérience, et qui la contrôle, la raison. Spencer soutient que les principes de la raison, supérieurs à l'expérience, viennent cependant primitivement de l'expérience : c'est l'expérience de la race accumulée et emmagasinée de telle sorte que ces principes *innés* dans l'individu sont pourtant *acquis* par l'espèce. C'est un héritage dont nous jouissons. Mais la conciliation demeure superficielle : entre la nature brute et la nature pensante on multiplie en vain les intermédiaires, car l'origine du premier acte d'intelligence succédant à l'absence complète d'intelligence reste incompréhensible. L'abîme est infranchissable. Les forces assurément se transforment l'une dans l'autre, mais le mouvement qui devient chaleur ne saurait devenir pensée : la pensée est d'un autre ordre que le mouvement ; la conscience que nous avons de sentir, de penser et de vouloir est un fait irréductible au mouvement; notre nature intellectuelle, création de notre activité spontanée, ne saurait être introduite du dehors en nous-mêmes par une nature extérieure dénuée de pensée. L'effet est absolument inadéquat à la cause qu'on lui assigne. Notre pensée évolue comme toutes choses, mais il faut que le germe soit donné; l'hérédité transmet et perfectionne, elle ne crée pas. Tout vient à l'intelligence par les sens : exceptez, disait Leibniz, l'*intelligence elle-même* avec ses principes nécessaires.

Quand Spencer nous assure que les choses tendent vers le mieux et nous fait entrevoir devant nous un âge d'or et un paradis sur terre, on peut aussi lui demander ce qu'il entend par ce mieux et ce meilleur où tend l'évolution. Dans sa doctrine il n'y a rien d'absolu, tout est relatif, et dès lors plus de mesure pour juger absolument de la valeur morale du progrès. Si le principe suprême est l'inconnaissable, pourquoi l'appeler bon ? pourquoi l'admirer? pourquoi nous y dévouer? pourquoi enfin parler d'une « bienfaisante nécessité » qui serait au cœur des choses? En d'autres termes, le progrès n'est concevable que pour qui conçoit un terme fixe du progrès, un bien absolu entrevu de tout temps, un idéal qui échappe à la loi du changement. Par cette conception seulement la nécessité devient liberté et peut être appelée bienfaisante, par là aussi le progrès humain cesse de nous apparaître comme un destin ou une prédestination qui se réalisent sans nous et se réalise-

raient malgré nous : il devient simplement possible, obligatoire, et la conscience morale reprend ses droits. Il est fâcheux que, dans le système spencérien, la morale devienne la plus hypothétique de toutes les sciences et ne puisse, entièrement fondée sur l'hypothèse et sur l'expérience, nous donner de règle supérieure à l'expérience et indépendante de l'hypothèse. Quant à la religion, que Spencer célèbre souvent en termes lyriques, il semble bien qu'elle soit remplacée par une vague religiosité. Je ne parle que de la religion naturelle : que dire d'un Dieu qui est totalement inconcevable, et comment le déclarer juste ou injuste, bon ou méchant, adorable ou exécrable ? Spencer pourtant se prosterne devant cette ombre d'un nuage à qui la prière et le blasphème, la soumission au devoir ou le crime doivent être apparemment bien indifférents, puisque nous ne pouvons savoir ni ce que Dieu est ni s'il est. L'inconscient des Allemands et l'inconnaissable des Anglais sont deux idoles modernes aussi informes qu'un fétiche, aussi vaines qu'une amulette. Conservé à bonne intention, mais relégué sur le trône d'une éternité silencieuse et inaccessible, un pareil dieu ne sera jamais le Dieu de l'humanité, et le mot de Pascal, « le silence éternel de ces espaces infinis m'effraye, » est la seule conclusion naturelle de la doctrine de l' « incognoscible » et de l' « agnosticisme ». Encore cet effroi et ce frisson de l'infini devraient-ils être regardés comme une « survivance » et une superstition presque ridicules : ce qui n'agit pas n'est pas, disait Leibniz ; ce qui est absolument et à la lettre inconnaissable n'est rien pour nous. L'unification du savoir n'est atteinte qu'au prix de durs sacrifices, quand un système laisse en dehors de ses explications la vraie moralité et le principe supérieur de cette moralité.

II

HYPOTHÈSES ANTHROPOLOGIQUES OU RELATIVES A L'HOMME.

La pensée et le cerveau : examen de l'hypothèse matérialiste. — « Les modes de l'Inconnaissable que nous appelons mouvement, chaleur, lumière, affinité chimique, etc.,

sont transformables les uns dans les autres, et dans ces modes de l'Inconnaissable que nous distinguons par les noms d'émotion, de sensation, de pensée, celles-ci à leur tour peuvent, par une transformation inverse, reprendre leur première forme (1). » Cette proposition d'Herbert Spencer est l'énoncé fort exact de la thèse matérialiste et, du même coup, l'énoncé non moins fidèle de la principale difficulté de son système. A parler rigoureusement, il est même faux de dire que du mouvement devient de la chaleur, et de la chaleur du mouvement. Comme le remarque M. Liard, « pour parler en toute rigueur, il faudrait dire que du mouvement de translation devient du mouvement vibratoire, et que du mouvement vibratoire devient du mouvement de translation ; la théorie de l'unité des forces physiques implique qu'ils sont tous les répétitions infiniment variées d'un phénomène unique (2) ». Le phénomène unique du mouvement demeure sous toutes ses transformations ; et parler de la transformation du mouvement en sentiments et en pensées, c'est prononcer des paroles qui n'ont aucune signification pour un esprit attentif. Le matérialisme universel ou cosmologique est donc scientifiquement insoutenable : un mouvement, dit M. Taine, qu'il soit rotatoire, ondulatoire ou tout autre, ne ressemble en rien à la sensation de l'amer, du jaune, du froid ou de la douleur. Nous ne pouvons convertir aucune de ces conceptions l'une dans l'autre, et l'analyse, au lieu de combler l'intervalle qui les sépare, semble l'élargir à l'infini. La science n'est pas matérialiste. « La théorie de l'évolution, dit Hæckel, disciple franchement matérialiste de Darwin, en tant que conception philosophique de l'univers, soutient qu'il existe dans la nature entière un grand processus évolutif, un, continu et éternel, et que tous les phénomènes de la nature, sans exception, depuis le mouvement des corps célestes et la chute d'une pierre, jusqu'à la croissance des plantes et à la conscience de l'homme, arrivent en vertu d'une seule et même loi de causalité ; bref, que tout est réductible à la mécanique des atomes. Conception mécanique ou mécaniste, unitaire ou moniste du monde, ou, d'un seul mot, *monisme* (3). » Pressons les termes de cette déclaration : 1° Il est clair que

(1) H. Spencer, *Les premiers principes*, p. 196.
(2) *La science positive et la métaphysique*, p. 364.
(3) *Les preuves du transformisme*, p. 16.

l'affirmation est *à priori* ou métaphysique, partant qu'elle ne résulte pas directement de la science, mais qu'elle est une vue de l'esprit, où d'ailleurs on prétend que la science conduit nécessairement; 2° il est clair qu'on s'abuse sur le sens des mots *processus* et *mouvement* et qu'on parle du mouvement comme s'il existait par lui-même, sans un corps mû, sans un mobile, sans un moteur, ce qui est inintelligible; 3° enfin, il n'y aura vraiment conception *unitaire* ou *monistique* que si l'on affirme de deux choses l'une — ou que la matière et ses mouvements ne sont que des pensées de notre esprit, et dès lors le monisme aboutira à un idéalisme vague ou à un spiritualisme absolu — ou que la pensée elle-même n'est qu'un mouvement, une « sécrétion » du cerveau, et dès lors nous passerons du matérialisme cosmologique au matérialisme psychologique.

Il faudrait, pour que l'hypothèse matérialiste fût fondée, que le cerveau pût à la lettre sécréter la pensée comme le foie sécrète la bile, comme les reins sécrètent l'urine. Proposition inintelligible et qui transforme un parallélisme en identité, une condition en causalité. Le cerveau et la pensée sont solidaires, et nul spiritualiste ne songe à nier cette solidarité. La pensée est donc dans le sens mathématique, non dans le sens physiologique du mot, une *fonction*, mais non pas le *fonctionnement* du cerveau. « Il se produit continuellement, dit le physicien Mayer, dans le cerveau vivant, des modifications matérielles que l'on caractérise par l'expression d'activités moléculaires, et les opérations de l'esprit de chaque individu sont intimement unies à cette action cérébrale matérielle. Mais c'est une erreur grossière d'identifier ces deux activités qui se produisent parallèlement. Un exemple éclaircira complètement la question. On sait qu'aucune dépêche télégraphique ne peut avoir lieu sans la production concomitante d'une action chimique; mais ce que dit le télégraphe, c'est-à-dire le contenu de la dépêche, ne peut être considéré en aucune manière comme une fonction d'une action électro-chimique. C'est ce que l'on peut dire avec plus de vérité encore du cerveau et de la pensée (1). »

M. E. Naville a formulé avec une grande concision la condamnation du matérialisme : *Si la matière existait seule, le maté-*

(1) *Discours aux naturalistes allemands à Inspruck*, 1869 (*Revue des cours scientifiques*, 22 janvier 1880).

rialisme n'existerait pas (1). C'est en effet une vue de l'intelligence, et l'acte même qui le conçoit le détruit. Les propriétés et les lois de la matière ne sont que des modes de l'âme dont elle se dépouille pour en revêtir les objets extérieurs et se les représenter. Que sont ces objets en eux-mêmes? Matière? Force? Les deux indivisiblement unies? Quelle que soit la solution qu'on adopte, la matière ayant pour attribut l'inertie ne peut se caractériser que négativement, et la force ne se révélant dans le monde que par le mouvement, ne se connaît en elle-même que dans l'acte spirituel de l'effort qui atteste, comme l'a soutenu Maine de Biran, une force « hyperorganique », une *âme* dont l'activité synthétique est l'ouvrière de la science. Dire que le cerveau sécrète la pensée, c'est exactement la même chose que si l'on déclarait que les corps sécrètent la science. L'âme n'est pas une *table rase*, c'est-à-dire une tablette de cire sur laquelle aucun caractère n'est tracé, une feuille blanche, mais une force qui se connaît et tire de cette connaissance même les principes *innés* qui dominent toutes les sciences.

L'animisme : nature de la vie. — Nous n'avons pas à entrer dans les détails de la thèse spiritualiste qui nous entraîneraient dans les spéculations de la métaphysique. Mais, sans quitter le terrain scientifique, nous devons dire quelques mots des rapports de la vie et de la pensée. Trois hypothèses sont en présence : — 1° L'*organicisme* fait purement et simplement dériver la vie de l'organisation, c'est-à-dire d'une certaine structure et composition des matériaux organiques. La vie est modifiée et altérée par toute altération ou modification de l'organisme : elle est non la cause de l'organisation, mais son effet, sa conséquence et sa résultante. — 2° Selon le *vitalisme*, la vie n'est pas l'effet, mais la cause de l'organisation : elle ne résulte jamais d'une simple combinaison de la matière, puisqu'il n'y a pas de génération spontanée ; elle explique par son unité l'unité de l'être organisé, système clos où tout est réciproquement fins et moyens. — 3° L'*animisme* absorbe la *force vitale* dans l'âme elle-même au nom de vues théoriques et de faits d'expérience : un *duodynamisme* est inutile et doit être rejeté si un *monodynamisme* explique les faits d'une manière suffisante ; or l'âme agit tantôt avec cons-

(1) *La science et le matérialisme*, p. 83.

cience quand elle produit ses pensées expresses; tantôt sans conscience quand elle produit ses pensées « aveugles », comme disait Leibniz, « inconscientes », comme on a dit depuis ; on peut donc admettre (et la correspondance et réaction réciproques des faits psychiques et des faits vitaux tendent à le prouver) que l'âme produit inconsciemment les phénomènes vitaux ou tout au moins qu'elle les dirige et les coordonne, déchargée en quelque sorte du détail par les actions réflexes qui s'accomplissent dans les ganglions cérébraux et spinaux et dans ceux du grand sympathique.

L'organicisme n'explique pas suffisamment l'unité et le concert de la machine vivante où tout est « sympathique et conspirant ». Le vitalisme nous met en présence d'une force vitale qui se réduit finalement à une x algébrique. L'animisme, malgré les difficultés et les obscurités qu'il peut présenter, semble l'hypothèse la plus vraisemblable et la mieux d'accord avec l'ensemble des faits : la vie est une « idée directrice » qui se réalise. « Il est bien évident, dit Cl. Bernard, que les actions qui président à l'organisation sont purement chimiques ; mais il est non moins clair que ces actions chimiques, en vertu desquelles l'organisme s'accroît et s'édifie, s'enchaînent et se succèdent en vue de ce résultat qui est l'organisation et l'accroissement de l'individu animal ou végétal. Il y a comme un *dessin vital* qui *trace le plan* de chaque être et de chaque organe, en sorte que si, considéré isolément, chaque phénomène de l'organisme est tributaire des forces générales de la nature, pris dans leur succession et dans leur ensemble, ils paraissent révéler un *lien spécial;* ils semblent dirigés par quelque *condition invisible* dans la route qu'ils suivent, dans l'ordre qui les enchaîne. Ainsi les actions chimiques synthétiques de l'organisation et de la nutrition se manifestent comme si elles étaient dominées par une *force impulsive* gouvernant la matière, faisant une chimie *appropriée à un but* et mettant en présence les réactifs aveugles des laboratoires à la manière du chimiste lui-même (1). »

Le langage : hypothèses sur son origine. — De plus en plus le langage apparaît aux philologues et aux philosophes

(1) *La science expérimentale*, p. 209.

comme une chose vivante et qui s'explique par les lois mêmes de la vie. Une langue est un organisme qui se développe. La forme la plus inférieure du langage, dit H. Spencer, est l'exclamation qui exprime avec un seul son toute une idée. Rien ne prouve que le langage humain ait été composé exclusivement d'exclamations, et qu'alors, n'ayant qu'une partie du discours, il ait été homogène. Mais il est reconnu qu'on peut suivre le langage jusqu'à une période où il ne se compose que de noms et de verbes. « Nous trouvons un changement de l'homogène à l'hétérogène, dans la multiplication graduelle des parties du discours avec les matériaux fournis par les noms et les verbes distingués en actifs et passifs, et les noms en abstraits et concrets; dans la distinction du mode, du temps, de la personne, du nombre et du cas, dans la formation des verbes auxiliaires, des adjectifs et des adverbes, des pronoms, des prépositions, des articles, dans la divergence de ces ordres, genres, espèces et variétés des parties du discours par lesquelles les races civilisées expriment des différences de sens très délicates (1). » Mais si la grammaire comparée nous permet de comprendre le mécanisme des langues et d'expliquer leurs enrichissements progressifs, si la grammaire historique nous révèle la « vie des mots » et le passage d'un sens primitif à une multitude de sens dérivés, l'origine même du langage reste un fait mystérieux sur lequel on ne peut proposer que des hypothèses plus ou moins vraisemblables. Et pour comprendre la nature et la portée de ces hypothèses, il faut premièrement distinguer le langage dit *naturel* du langage dit *artificiel*, et dans celui-ci analyser les rapports du signe avec l'idée ou la chose signifiée.

Les *signes naturels* sont ceux dont la liaison avec la chose signifiée est le résultat d'une loi naturelle : par exemple, les larmes sont des signes naturels de la douleur. Les *signes artificiels* sont ceux dont la liaison avec la chose signifiée est le résultat d'une convention et qui sont institués par la volonté de l'homme : par exemple, les signes qui désignent en algèbre l'addition, la multiplication, la puissance, l'égalité, l'inégalité. Les premiers expriment plus particulièrement des états *affectifs*, sensations, émotions, besoins; les seconds sont plus spécialement *intellectuels*, et leur caractère conventionnel leur

(1) *Les premiers principes*, trad. Cazelles, chap. XIV.

assigne un emploi plus restreint, moins général ; ils ne sont pas universellement compris ; il faut en apprendre la signification. Remarquons en outre que les signes naturels eux-mêmes n'existent *comme signes* que lorsque celui qui les emploie les a compris et, qu'ils soient des mouvements ou des cris, les a en quelque sorte, comme dit Maine de Biran, « institués lui-même une seconde fois par son activité propre ». En d'autres termes, l'enfant « attache un sens » aux signes que l'instinct lui fournit pour manifester ses besoins. Pourrions-nous penser sans signes? La question est embarrassante : en fait, toute pensée se crée son signe et s'objective soit en « langage intérieur », soit par le langage proprement dit ; en théorie, la pensée est toujours antérieure au signe qui la manifeste, et cette antériorité n'a pas besoin d'être prouvée, puisqu'elle dérive de la définition même du signe ; qui dit signe, dit par là même signe d'une pensée. Les principaux services que le langage rend à la pensée consistent à la *former* (point d'idées abstraites ou générales, sans les mots qui délimitent les concepts), à la *fixer* (le travail de l'esprit serait un mouvement indéfini si le mot n'en fixait les résultats successifs), et à la *communiquer*. Comme on ne sait bien ce qu'on veut dire que quand on l'a dit, on peut ajouter que le langage *éclaircit* et *simplifie* la pensée : il l'éclaircit en l'objectivant, ce qui permet à l'esprit de la décomposer et de la recomposer à loisir ; il la simplifie en fixant sa mobilité en formules stables qui rendent l'activité intellectuelle disponible et l'affranchissent du souci de maintenir constamment sous son regard le souvenir de ses démarches successives. Sans les signes, nous serions, au moment de faire une démonstration longue et compliquée, obligés au tour de force du joueur d'échecs qui dirige la partie sans regarder l'échiquier.

I. Les recherches de Darwin ont fondé la théorie du langage naturel ou de « l'expression des émotions ». Partant de ce principe, mis en évidence surtout par Ch. Bell, qu'aucun organe n'a été primitivement destiné à l'expression, que les mouvements de l'organisme ne sont devenus les signes de certains états internes que par suite de leur coexistence habituelle avec ces derniers, il rend compte de tous les phénomènes d'expression par trois principes généraux :

1° *Principe de l'association des habitudes utiles :* Quand une sensation, un désir, une répugnance, etc., a produit durant une

longue série de générations un certain mouvement volontaire, une tendance à l'accomplissement de ce même mouvement est mise en jeu presque à coup sûr toutes les fois que survient, même à un faible degré, la même sensation ou une autre sensation analogue ou associée, alors même que ce mouvement n'aurait plus dans le cas actuel aucune utilité. En d'autres termes, le mouvement volontaire s'est transformé en mouvement réflexe héréditaire. Par exemple, si la fureur rétracte les lèvres et découvre les dents, c'est que ce rictus est le succédané du mouvement par lequel l'animal s'apprête à saisir et à déchirer avec les dents.

2° *Principe de l'antithèse :* Certains états de l'âme entraînent certains actes ; quand se produisent des états de l'âme directement inverses, nous sommes tentés d'accomplir des mouvements d'une nature absolument opposée. Darwin remarque, par exemple, qu'un chien d'humeur farouche ou agressive marche droit à son ennemi « en se tenant très raide, la tête relevée, la queue droite en l'air, les poils hérissés, les oreilles dressées, les yeux fixes ». Si ce même chien reconnaît tout à coup son maître au lieu d'un ennemi, « il se baisse ou même se couche en imprimant à son corps des mouvements flexueux ; sa queue est abaissée et agitée d'un côté à l'autre ; instantanément son poil devient lisse, ses oreilles sont renversées en arrière, ses lèvres pendent librement, les paupières s'allongent et les yeux perdent leur aspect arrondi et fixe (1) ». Ce principe semble plus hypothétique et plus discutable, si ingénieux qu'il soit, que le premier et que le troisième.

3° *Principe de l'action directe des excitations du système nerveux sur l'organisme :* Toutes les fois que le système cérébro-spinal est excité, l'expérience montre qu'une certaine quantité de force nerveuse en excès est engendrée et transmise dans certaines directions nécessairement déterminées, soit par la série de connexions qui relient anatomiquement et physiologiquement les cellules nerveuses, soit par l'habitude. Darwin met à profit ce principe pour expliquer les phénomènes qui se rattachent aux mouvements du cœur et à la respiration, mouvements qui se produisent sous l'influence de la crainte, de la terreur, de la rage. Il faut que le surcroît de force nerveuse

(1) Voy. *L'expression des émotions chez l'homme et chez les animaux*, p. 51, 58, 70.

dégagée trouve une issue : « Lorsqu'un animal est torturé par la souffrance, il se roule en général dans d'affreuses contorsions ; s'il a l'habitude de se servir de la voix, il pousse des cris perçants et de sourds gémissements. Presque tous les muscles du corps entrent vigoureusement en action. Chez l'homme, la bouche se contracte parfois fortement ; plus souvent les lèvres se crispent, les dents se serrent ou frottent avec bruit les unes contre les autres ; il est dit qu'il y a en enfer des *grincements de dents.* » Réciproquement, la joie se manifeste surtout chez les enfants par des mouvements désordonnés, des gestes exubérants, des cris variés, des rires, des battements de mains, des gambades, bref, une dépense exagérée de force nerveuse. Il arrive même dans certains cas que « la joie fait peur » et l'on peut « mourir de plaisir ».

A ces principes de Darwin ajoutons une loi que Gratiolet a parfaitement mise en lumière : c'est que beaucoup de mouvements miniques sont *symboliques*, c'est-à-dire les images des mouvements directs produits par des représentations d'objets imaginaires en l'absence de tout objet réel. Il s'appuie sur les travaux de Chevreul qui a prouvé que l'idée, l'image d'un mouvement réalise ce mouvement dans l'organisme, que le désir le crée en quelque sorte par sa seule puissance et ressemble à la foi qui « transporte les montagnes ». Voyez le joueur de billard suivre des yeux la ligne idéale qu'il voudrait voir suivre à sa bille et observez la mimique expressive qui révèle l'effort tout idéal par lequel il semble l'influencer et la diriger.

II. Les hypothèses sur l'origine du langage dit artificiel et plus précisément de la parole ne sont plus simplement physiologiques (l'animal a le langage physiologique, l'expression des émotions, il n'a pas la parole), mais philologiques ou plutôt philosophiques : elles dépassent nécessairement le domaine des faits observés et la science ne peut même remonter aux premiers commencements du langage ni assigner un certain nombre de racines vraiment primitives et originaires. « Dans l'état actuel de la linguistique, dit Withney, la comparaison des éléments radicaux entre les diverses langues est entourée de trop d'incertitudes et de dangers pour avoir la moindre valeur... La linguistique ne prouvera jamais ni leur communauté d'origine ni leur diversité (1). » Pour le même auteur, l'*interjection* et

La vie du langage, p. 221.

l'*onomatopée* sont les deux sources d'où le fleuve du langage tire son origine. Toutes les hypothèses peuvent se ramener à quatre types distincts admettant des différences parfois considérables dans la manière dont ces types se présentent :

1° La parole a été regardée par de Bonald comme instituée par une *révélation surnaturelle* ou divine. L'homme « pense sa parole avant de parler sa pensée », et il a eu des paroles aussitôt que des pensées et des pensées aussitôt que des paroles. De Bonald invoque le récit de la Genèse : argument des plus faibles, car la Genèse ne nous dit rien de la façon dont l'homme acquit le langage, et, loin de résoudre les problèmes scientifiques, la Bible nous affirme que « Dieu a livré le monde aux disputes des hommes ». Il est faux que l'intelligence humaine soit nécessairement l'effet du langage et n'en puisse être la cause. Il serait puéril d'affirmer que le premier marteau a précédé la première enclume, sous prétexte que le marteau est nécessaire pour forger une enclume. L'illusion vient de ce que l'on considère la parole non sous sa forme embryonnaire, mais sous sa forme développée et perfectionnée : si elle apparaissait de prime abord sous la forme des langues adultes et merveilleuses de complication que nous connaissons, ce serait en effet un miracle.

2° Une autre opinion consiste à soutenir avec Renan et Max Müller que la parole est une *révélation naturelle*, c'est-à-dire résulte d'une faculté spéciale, d'un instinct propre à l'homme. Au fond, cette opinion ne diffère de la première que dans la forme : elle substitue à l'action directe de Dieu l'activité inconsciente de la nature qui est son œuvre. L'instinct n'est pas une explication, mais un mot remplaçant toute explication ultérieure. Jouffroy se contentait de créer une *faculté expressive* et une *faculté interprétative :* hypothèse vaine et frivole qui donne comme solution du problème l'énoncé même de la question.

3° A l'antipode de ces théories se place celle qui fait de la parole une *invention artificielle* de l'homme. Impossibilité manifeste, puisque pour *convenir* entre eux de certains signes les hommes auraient eu besoin d'abord d'avoir le langage, et qu'on ne conçoit pas un *inventeur* d'une langue comme on conçoit un savant qui, à l'aide des langues déjà faites, institue une langue de convention, nomenclature chimique ou notation algébrique. Comment s'y serait-il pris pour imposer son inven-

tion à des hommes qui, par hypothèse, ne parleraient pas et ne comprendraient aucun langage?

4° Enfin la théorie la plus vraisemblable est celle d'une *élaboration progressive du langage naturel* s'opérant par les mêmes causes qui ont produit celui-ci, se perfectionnant par la vie sociale et sous l'influence des besoins, arrivant enfin avec le concours du temps à ces organismes supérieurs qu'on appelle des langues et qui diffèrent à travers les temps et selon les lieux autant que diffère la vie sociale dont elles sont les créations à la fois spontanées et réfléchies.

Si nous voulons aller plus loin, nous serons conduits avec un savant linguiste contemporain à cette thèse que le langage parlé « a servi d'abord, non pas, ainsi que le croyait Condillac, à désigner les objets en tant que faisant partie de genres étroits et précis tels que ceux auxquels s'appliquent les mots *arbre*, *fruit*, *eau*, *feu*, mais bien de vastes catégories généralisées et caractérisées par la qualité la plus apparente des choses que l'esprit, dans son peu d'aptitude primitive à analyser et à abstraire, y rangeait confusément : la terre était la *dure*, l'eau la *liquide* ou la *courante*, le feu le *brillant* ou le *brûlant*, etc. (1) ».

Le premier mot serait donc le pronom démonstratif s'appliquant au genre généralissime : « les pronoms démonstratifs sont les premières appellations (2) ». L'évolution phonétique et le développement morphologique du langage auraient lieu ensuite d'après les lois suivantes : 1° l'acquisition progressive des sons à partir du cri pur et simple avec ses rares modulations, jusqu'à celle du langage articulé que l'homme possède depuis les temps historiques et dont la richesse phonique va toujours en s'accroissant ; 2° l'influence des sons acquis les uns sur les autres, qui se manifeste d'une manière si évidente et si générale par la grande loi de l'assimilation ; 3° la mutation régulière et spontanée des sons acquis, par exemple le passage de *a* en *e* si fréquent en latin et dans la transition du latin aux langues romanes ; 4° l'extinction des sons résultant de la contraction sous ses différentes formes et dont la transition du latin au français, par exemple, offre des cas si nombreux et si variés ; 5° enfin les langues réagissent les unes sur les autres et se font, surtout de nos jours, de nombreux emprunts de mots simples

(1) P. Regnaud, *Origine et philosophie du langage*, p. 39.
(2) *Ibid.*, p. 148, 149.

ou composés. Dans une même langue ils se combinent entre eux (tourne-broche, porte-faix, passe-port, etc.), ou bien encore, par l'analogie, donnent lieu à des *néologismes* dont la nécessité s'impose (positiviste, présidentiel, communisme, et, dans le genre hybride, minéralogie, sociologie, etc.).

Nous emprunterons au même auteur le résumé de sa doctrine sur l'origine et le développement du langage : « Le langage, tel qu'il apparaît dans la famille des idiomes indo-européens, ne doit son origine ni à la révélation, ni à l'invention ou à la convention, ni à l'imitation (onomatopées). Il s'est développé chez l'homme, d'abord comme un effet exclusivement physiologique et étranger, à ce qu'il semble, à toute idée de cause finale; l'être privilégié dont il est devenu le principal attribut n'a pas eu conscience de ses commencements ni de l'objet auquel il devait l'employer. Aidé du geste, il s'est adapté naturellement à la désignation de classes d'objets de plus en plus diverses et précises, à mesure que les causes physiologiques dont il est issu continuaient d'agir et d'en multiplier les formes ; il a constitué ainsi un moyen de communication entre les hommes, et l'instrument le plus favorable au développement de leur intelligence, dont il est devenu tout à la fois le miroir et l'image. C'est grâce à lui surtout que l'esprit humain — ce sujet dont il est l'objet — a pris conscience de lui-même. Les progrès de la parole et ceux de la pensée sont pour beaucoup solidaires les uns des autres : à mesure que la parole, figure de la pensée, en a représenté les traits d'une manière plus distincte, celle-ci s'est mieux connue et mieux *réfléchie*. Cette action réciproque, constante et progressive de l'une sur l'autre s'est traduite, dans le langage surtout, par le caractère logique dont il est empreint et qui seul fournit la clé de son évolution significative. Et, comme le langage ne représente pas seulement un moment de l'esprit humain, mais qu'il en est au contraire comme le portrait *perpétuel*, il en résulte qu'à son aide nous pouvons remonter aussi loin dans l'étude des développements de son prototype constant que dans les siens mêmes (1). »

(1) P. Regnaud, *Origine et philosophie du langage*. p. 328.

CHAPITRE II

LES POSTULATS DE LA MORALE

I. Le postulat de la personnalité divine. — Caractères de la croyance et des postulats. — L'agnosticisme et le panthéisme. — Les attributs divins : conséquences morales.
II. Le postulat de la valeur morale du monde. — Que faut-il entendre par la valeur morale du monde? — Doctrine du progrès : Pascal, Turgot, Condorcet. — Le paradoxe pessimiste. — Optimisme et méliorisme.

I

LE POSTULAT DE LA PERSONNALITÉ DIVINE.

Caractères de la croyance et des postulats. — Un des reproches les plus mérités que Stuart Mill adresse au fondateur du positivisme, c'est de ne laisser jamais de « questions ouvertes ». Le mot qui revient le plus souvent dans les écrits d'Aug. Comte c'est le mot *système*, *systématisation*. Il ne pouvait se passer de ce qu'il appelle encore l'*unité* et il exigeait impérieusement que le cercle de la pensée fût définitivement clos et fermé, sans se demander si la vie humaine, loin d'être identique pour tous et nécessairement orientée vers une fin unique, ne comporte pas au contraire une riche diversité; et si chacun n'a pas le droit de diriger ses actions et ses pensées selon ses préférences personnelles tout en se soumettant, dans la poursuite de son propre bonheur, aux conditions prescrites par le bien des autres hommes. On doit subir de bon cœur, dit Stuart Mill, le régime d'une ville bloquée lorsque de grands desseins l'exigent, mais est-ce là la perfection idéale de l'existence humaine? Le symbole de cette disposition intellectuelle à bloquer l'intelligence et à fermer les questions, est cette prescription curieuse

d'abstinence en vue de la santé mentale que Comte appelait l'*hygiène cérébrale :* dans la dernière période de sa vie et même avant l'achèvement de son grand ouvrage, il s'était imposé de ne lire aucun journal, aucune publication périodique, même scientifique ; il s'était interdit toute lecture, à l'exception d'un petit nombre de poètes favoris et de l'*Imitation*. N'est-ce pas élever à la hauteur d'une règle de morale la singulière indifférence d'un historien à qui l'on offrait des documents nouveaux et inédits sur un siège fameux et qui répondit dédaigneusement : « Mon siège est fait ! » S'il n'y avait là qu'une singularité de plus dans la vie d'un homme de génie (et les bizarreries ne manquent pas dans la biographie de Comte), il serait inutile de s'y arrêter : mais cette singularité est curieuse à signaler en tant qu'elle nous montre comme à la loupe et agrandie une disposition durable et générale de la pensée contemporaine, qu'on pourrait définir le dédain et le mépris systématique de la science impersonnelle pour toute croyance personnelle. C'est une infirmité caractérisée par une sorte de rétrécissement du champ visuel de l'esprit et causée sans doute par la contention mentale qu'exige la recherche scientifique : tels, dans des écoles mal agencées, certains enfants contractant la myopie par l'influence d'un mauvais éclairage. C'est un dogmatisme négatif, une sorte d'intolérance à rebours affectant quatre formes principales que M. Renouvier caractérise avec précision de la manière suivante :

1° Prétention de faire de toutes les questions philosophiques des sujets de décision scientifique : particulièrement, d'imposer, au nom de la *science*, la négation des objets les plus ordinaires de la *croyance* philosophique ou religieuse, comme inconciliables avec des théories scientifiques qu'on imagine exemptes d'hypothèses et inébranlables.

2° Prétention de bannir de l'esprit humain toute croyance en matière philosophique, toute spéculation sur les causes et les fins, et de limiter la philosophie, réduite à n'être désormais que la synthèse des sciences, là même où s'arrêtent les sciences avec leurs généralisations inductives, que l'on reconnaît ne pouvoir jamais atteindre les anciens objets de la philosophie et de la religion, de l'âge métaphysique et mythologique.

3° Prétention d'arriver par le progrès naturel de l'humanité à l'établissement d'une autorité philosophique et religieuse défi-

nitive, interdisant tout examen en décrétant pour jamais ce qui est et demeure, en toutes choses, *ou la vérité ou l'équivalent de la vérité*, par rapport à l'organisme social et au bonheur universel.

4° Prétention de la philosophie elle-même de parvenir, à l'aide de sa méthode propre et par des preuves décisives, fondées soit sur le raisonnement pur, soit sur le raisonnement aidé de l'expérience, mais ne donnant prise dans l'un et l'autre cas à aucune objection, à résoudre les questions avec une évidence telle que, le doute n'étant plus possible à qui examine, un domaine de la *foi* ou *croyance* n'existe plus que pour les ignorants et pour ceux qu'on range, non sans une nuance de dédain, dans la catégorie du « vulgaire » et des « humbles » (1).

Voilà donc autant de manières de nier la légitimité de la croyance. M. Renouvier les qualifie ainsi : « Sciencisme, positivisme philosophique et modéré, positivisme religieux et autoritaire, évidentisme rationaliste. » Si nous voulons maintenant caractériser la croyance en l'opposant à la connaissance, nous dirons que la croyance est un genre qui comprend la connaissance. Dans l'usage général, nous *croyons* tout ce à quoi nous donnons notre *assentiment :* mais certaines de nos croyances sont des connaissances et d'autres ne le sont pas, en prenant ce dernier terme à la rigueur. « La première qualité que, pour tout le monde, une croyance doit posséder, pour être une connaissance, c'est d'être *vraie*. La seconde, c'est d'être *bien fondée:* car ce que nous croyons accidentellement, ou sur des preuves insuffisantes, nous ne le connaissons pas (2). » Qu'il y ait aussi des croyances vraies et bien fondées, mais qui restent croyances et ne deviennent jamais connaissances, c'est ce qu'il n'est pas difficile de constater : personne n'a pu jusqu'à présent donner une démonstration incontestée de la *réalité du monde extérieur*, et pourtant nous n'hésitons pas à dépasser nos représentations et nos idées pour affirmer cette réalité ; nous ne doutons pas davantage de *notre propre existence* pendant le sommeil et pourtant nous n'en pouvons avoir une connaissance directe, mais fussions-nous privés sur ce point du témoignage de nos semblables, notre certitude n'en serait

(1) Cf. Ch. Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des systèmes philosophiques*, t. II, p. 326.
(2) Stuart Mill, *Philosophie de Hamilton*, trad. Cazelles, p. 75, note.

pas entamée; de même encore, nous n'hésitons pas à affirmer comme postulat universel *l'accord des lois de la pensée avec les lois de la nature*, bien que nous ne connaissions en toute évidence que l'accord de la pensée avec elle-même. Le principe de l'*universelle intelligibilité* est l'âme de la science et la science ne le démontre pas.

La croyance, telle que nous venons de la caractériser, ne s'oppose pas à la connaissance, mais elle la dépasse. Elle s'en distingue surtout en ce que la *certitude morale* qu'elle nous donne n'est pas une *intuition intellectuelle* susceptible de *vérification expérimentale*. Elle renferme un élément de *nécessité*, car on ne nie jamais son objet que du bout des lèvres (nier le monde extérieur, l'absolu, la liberté, la loi morale, c'est se condamner à la contradiction): et, en outre, un élément de *liberté*, car il est toujours possible d'arrêter l'élan de la pensée, de suspendre son jugement, de se boucher les yeux et les oreilles : nos convictions sont toujours en partie notre œuvre. La croyance se distingue aussi profondément de la *foi* religieuse: celle-ci se fonde sur la révélation et l'autorité, celle-là sur les données de la raison théorique et pratique et sur la nécessité de leur accord pour l'achèvement de la moralité. Les discussions métaphysiques, dit Biran, « tiennent à la confusion des principes de la croyance et de la connaissance (1) ». Mais Biran dépasse finalement la croyance naturelle et passe à la foi religieuse, quand il s'écrie dans un accès de découragement : La science m'importune! comme Pascal avant lui : Toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine ! L'accord avec la science est le criterium sinon unique, du moins rigoureusement nécessaire de toute croyance philosophique. Mais il est à peine besoin de démontrer l'insuffisance et, pour ainsi dire, la banqueroute morale de la science toute seule : elle donne à l'esprit plus de besoins que de satisfactions ; elle ne dit rien du dernier principe des choses ; elle est impuissante à franchir les limites du relatif pour nous faire entrevoir l'absolu ; elle menace notre liberté d'une abdication toujours exigée, sans cesse refusée, et, en nous assurant un surcroît de jouissances, elle ne fait qu'engendrer un surcroît de désirs. Sans rien abandonner des avantages qu'elle nous procure, n'est-il donc pas possible de la compléter en pro-

(1) *Nouvelles œuvres inédites*, p. 185.

longeant les lignes idéales de ses constructions théoriques? Par cela seul que nous croyons au devoir, n'éprouvons-nous pas le besoin impérieux de croire à un ordre de choses autre que l'ordre logique et scientifique et d'admettre que les lois de la morale se surajoutent aux lois de la pensée pour les compléter et fonder au-dessus du règne de la nécessité le règne de la liberté, et, au delà de l'ordre des causes, l'ordre des fins?

La croyance naturelle, quand elle se précise, devient la théorie des *postulats* de la morale. « Les postulats, dit Kant, partent tous du principe fondamental de la moralité, qui n'est pas un postulat, mais une loi par laquelle la raison détermine immédiatement la volonté (1). » Ce ne sont pas des dogmes théoriques, mais des affirmations nécessaires au point de vue de la pratique : admettre la moralité, c'est admettre du même coup tout ce que la moralité exige, *postule* comme conditions essentielles de son existence et de sa réalisation. Rejeter ces thèses de la moralité, c'est ne voir dans l'obligation et le devoir qu'un leurre et une illusion. Toute la validité de nos croyances sur Dieu et la vie future est donc fondée sur leur accord avec la science et la conscience : la science ne leur demande que la possibilité logique; la conscience réclame leur réalité effective. La science dit : Dieu est; la conscience : Je veux que Dieu soit. Le dieu de la science pourrait être *inconnaissable* ou bien encore *immanent*, ou *panthéistique;* le dieu de la conscience est un dieu personnel et moral. Ainsi se trouve non pas contredit, mais singulièrement dépassé le point de vue scientifique et purement intellectuel ; puisque la moralité est un des facteurs du monde, il est illogique d'expliquer le monde en faisant abstraction de la moralité. De même que toute la géométrie est une confirmation du postulat d'Euclide, toute la vie morale de l'homme est une confirmation de la théorie des postulats. Dans les deux cas, il vaudrait mieux assurément une démonstration directe et invincible, mais puisqu'une telle démonstration est impossible, force est bien de nous contenter de mettre les postulats *hors de doute* et de les fonder comme *croyances nécessaires*.

Leur *certitude morale* ne doit donc pas être confondue avec les

(1) *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, p. 240.

probabilités plus ou moins grandes des hypothèses de la science : « Un besoin de la raison pure dans son usage spéculatif, dit Kant, ne conduit qu'à des *hypothèses*, le besoin de la raison pure pratique conduit à des *postulats*... Un besoin de la raison pure pratique est fondé sur un *devoir*, celui de prendre le souverain bien comme objet de ma volonté pour travailler de toutes mes forces à le réaliser ; dans ce cas, je suis *obligé* de supposer la possibilité de cet objet, partant aussi les conditions nécessaires à cette possibilité, c'est-à-dire Dieu, la liberté, l'immortalité (1). » En d'autres termes, le devoir de croire au devoir enveloppe celui de croire aux conditions essentielles du devoir. Mais, à vrai dire, ce devoir dérivé n'est pas autre chose que l'obligation de ne pas mutiler notre nature intellectuelle (comme Kant a parfois semblé le faire en opposant la raison spéculative et la raison pratique), et de poursuivre la vérité « de toute son âme ».

L'agnosticisme et le panthéisme. — Pour la raison spéculative, les attributs de Dieu restent indéterminés. Kant soutient même que toutes les fois que la raison s'efforce de dépasser le monde de l'expérience, elle tombe dans des contradictions qu'il nomme *antinomies :* — Le monde a-t-il eu un commencement et a-t-il des bornes dans l'espace ? — La matière est-elle divisible à l'infini ou bien est-elle constituée par des parties simples ? — Tout est-il nécessairement déterminé par une inflexible nécessité ou bien la volonté de l'homme reste-t-elle libre en dépit des lois de la nature ? — Le monde doit-il être conçu comme ayant en lui-même sa raison d'être ou bien faut-il chercher sa cause hors de lui ? — Telles sont les célèbres antinomies kantiennes. Il n'est pas exact de soutenir, comme le fait Kant, que la raison fournit le même nombre de *raisons* pour la thèse et pour l'antithèse. Et par exemple, à propos de la troisième antinomie, celle de la liberté et de la nécessité, nous n'avons pas eu recours à la doctrine des postulats pour affirmer résolument la liberté humaine. Mais il est trop vrai qu'aussitôt que nous voulons, non pas définir Dieu, ce qui est impossible, mais déterminer sa nature par quelques-uns de ses attributs, la raison spéculative hésite, balbutie et se trouble.

(1) *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, p. 258, 259.

De là deux doctrines qui aboutissent par des voies diverses à un résultat analogue : l'*agnosticisme*, qui soutient que Dieu est absolument inconnaissable, et le *panthéisme*, qui l'identifie avec la nature ou ne l'en distingue qu'imparfaitement par l'opposition de la *nature naturante* (la nature comme cause unique ou principe divin de toute existence) et de la *nature naturée* (la nature comme phénoménale, comme émanation ou manifestation sensible de son principe). Je ne parle pas de l'*athéisme*, qui n'est, à le bien analyser, qu'une négation sans consistance et purement verbale, puisque toute intelligence digne de ce nom et qui suit ses propres lois est bien obligée d'aboutir à un principe suprême, ne fût-ce que la matière elle-même divinisée. Selon Aug. Comte, l'athée est le plus « inconséquent » et le plus rétrograde des théologiens (1).

La meilleure formule de l'agnosticisme a été donnée par E. Littré : « Ce qui est au delà, soit matériellement le fond et l'espace sans bornes, soit intellectuellement l'enchaînement des causes sans terme, est absolument inaccessible à l'esprit humain. Mais inaccessible ne veut pas dire nul ou non existant. L'immensité tant matérielle qu'intellectuelle tient par un lien étroit à nos connaissances et ne devient que par cette alliance une idée positive et du même ordre ; je veux dire que, en les touchant et en les bordant, cette immensité apparaît sous son double caractère, la réalité et l'inaccessibilité. C'est un océan qui vient battre notre rive, et pour lequel nous n'avons ni barque ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable (2). » Il suffit, semble-t-il, que l'agnosticisme s'énonce clairement, fût-ce par métaphores, pour se réfuter lui-même : Si vous ne savez absolument rien du principe suprême, de quel droit lui attribuez-vous la *réalité* et de quel droit en déclarez-vous la contemplation *salutaire?* Réalité, n'est-ce pas perfection, quand il s'agit de la cause dernière et seule suffisante ? Descartes, arrivé comme vous aux limites des choses et de l'intelligence, suspend soudain sa méditation pour s'arrêter, dit-il, « à la contemplation de ce Dieu tout parfait, peser tout à loisir ses merveilleux attributs : considérer, admirer et adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque

(1) Voy. *Discours sur l'ensemble du positivisme*, 1re partie.
(2) E. Littré, *Aug. Comte et la philosophie positive*, p. 519.

sorte ébloui, me le pourra permettre (1) ». Cette lumière qui éclaire tout, mais qui en même temps éblouit la raison humaine, c'est précisément ce que l'agnosticisme appelle une nuit profonde et impénétrable, mais en affirmant en même temps que ces ténèbres sont visibles et que ce sombre océan vient battre notre rive. Où l'un est ébloui, l'autre est aveuglé. La morale seule peut délivrer l'esprit humain — ou plutôt le genre humain, car chez les esprits de la trempe de Descartes la pure spéculation suffit — de ces incertitudes, de ce cauchemar qui est vraiment, pour parler comme Littré, formidable.

La délivrance ne saurait venir du panthéisme : dire avec les Alexandrins que le monde *émane* de Dieu et demeure identique avec lui ; soutenir avec Spinoza que l'existence divine est simplement *immanente*, c'est-à-dire identique à la nature qui n'est que l'ensemble de ses attributs et la manifestation de ses modes, c'est dans les deux cas tout diviniser et finalement tout absoudre. Le mal est divin comme le bien. La perfection de Dieu se développe et se manifeste en imperfections grossières, sa félicité en misères navrantes : le dieu du panthéisme n'est un dieu que de nom. Comme l'agnosticisme, le panthéisme est *moralement* l'équivalent de l'athéisme. Si la justice divine ne ressemble pas plus à la justice dont l'humanité a l'idée et le besoin, que le Chien, « constellation céleste », ne ressemble au chien, « animal aboyant », que m'importe cette justice illusoire ou dérisoire qui n'est plus qu'un mot vide de sens ? On accusera sans doute d'*anthropomorphisme* la connaissance de la cause suprême fondée sur la doctrine des postulats, mais l'anthropomorphisme est inévitable aussi bien pour la raison spéculative qui ne peut pas concevoir une cause sans aucune analogie avec son effet, que pour la raison pratique qui n'aurait aucun intérêt moral à concevoir un Dieu absolument étranger à notre nature : Dieu, avons-nous dit, c'est l'homme avec l'infini en plus, l'homme débarrassé de ses imperfections et enrichi *éminemment*, comme s'expriment les philosophes, de toutes les perfections qu'il peut concevoir, un océan, pour citer encore une fois Leibniz, dont nous n'avons reçu que quelques gouttes.

Les attributs divins : conséquences morales. — Le

(1) Méditation troisième.

raisonnement kantien est d'une simplicité extrême. C'est un syllogisme qu'on peut résumer ainsi : Le souverain bien fait partie de la loi morale, puisque nous sommes obligés de travailler à le réaliser, non pas assurément en cherchant le bonheur, mais en nous efforçant de nous en rendre dignes ; — or la loi morale, qui est impérative et universelle, ne peut ni me dispenser de poursuivre ce but, ni exiger de moi la poursuite d'un but chimérique ; — donc la loi morale implique l'immortalité de l'âme et un Dieu qui soit la garantie de cette immortalité et la réalisation complète du souverain bien où je dois tendre de toutes mes forces. Existence de la personnalité en Dieu et persistance de la personnalité chez l'homme, telle est la conclusion de Kant. Un Dieu personnel est un Dieu providence.

Si je ne connaissais Dieu que par les merveilles de la nature, je serais sans doute en droit d'affirmer sa sagesse et sa puissance, mais non pas une sagesse et une puissance infinies ou, comme on dit encore, l'*omniscience* et l'*omnipotence*. Peut-être même serais-je tenté, puisque la nature m'offre partout le désordre à côté de l'ordre, d'admettre deux principes en guerre, tous deux imparfaits et relativement impuissants, le principe du bien et le principe du mal. Si je ne connaissais Dieu qu'en vertu des nécessités de la pensée, je serais tenté de me contenter d'un premier principe tout idéal et de raisonner ainsi : Toute détermination est une limitation ou une imperfection (la définition circonscrit et limite l'idée), donc si Dieu est réel, c'est-à-dire vraiment existant, *déterminé*, il est *fini* et *imparfait :* je ne puis donc le concevoir comme parfait et infini qu'en lui déniant l'existence réelle et actuelle, qu'en lui refusant toute personnalité et toute conscience de soi. Dieu n'est pas, il *devient*, dira Hégel : Dieu est la *catégorie de l'idéal*, dira M. Vacherot ; et Renan, avec son ironie sceptique et railleuse : Tout est *possible*, même Dieu ! Le postulat de Kant dissipe les nuages de l'idéalisme. D'une infinité d'attributs infinis, comme disait Spinoza « enivré de Dieu », il nous fait entrevoir une faible partie sans doute, mais ceux-là du moins qui importent le plus à notre vie morale. Ces attributs se déduisent de la notion même du souverain bien. Ce sont : 1° la *personnalité*, car la personnalité consiste dans la *volonté*, et le législateur moral en tant qu'auteur de la loi est volonté ; 2° l'*omniscience* ou l'infinie sagesse, car pour répartir le bonheur en proportion exacte de la vertu, il faut lire au fond des cœurs

et faire converger les lois de la nature et les prescriptions de la conscience vers leur accord final ; 3° la *toute-puissance* et l'*éternité*, qui seules peuvent assurer le triomphe définitif du bien.

J.-J. Rousseau, précurseur et maître de Kant, a soin de nous avertir que tout en raisonnant expressément dans la supposition ordinaire de la « religion naturelle, celle des récompenses et des peines », il se garde de donner à ces derniers mots leur sens banal et terre à terre. « Je ne dis point que les bons seront récompensés ; car quel autre bien peut attendre un être excellent que d'exister selon sa nature ? Mais je dis qu'ils seront heureux, parce que leur auteur, l'auteur de toute justice, les ayant faits sensibles, ne les a pas faits pour souffrir ; et que n'ayant point abusé de leur liberté sur la terre, ils n'ont pas trompé leur destination par leur faute ; ils ont souffert pourtant dans cette vie, ils seront dédommagés dans une autre. Ce sentiment est moins fondé sur le mérite de l'homme que sur la notion de bonté qui me semble inséparable de l'essence divine. *Je ne fais que supposer les lois de l'ordre observées, et Dieu constant à lui-même* (1). »

Que sera cette vie future ? Essayer de répondre à cette question ce serait dépasser les postulats et se lancer en pleine hypothèse. « La vie future, dit M. P. Janet, ne doit pas être présentée comme une récompense, mais comme une délivrance... Nous ne dirons pas : La vertu a droit à une récompense ; mais : La vertu a droit à elle-même. L'homme qui a fait toute sa vie des efforts pour atteindre d'aussi près que possible à l'idéal de dignité, de vérité, de pureté qu'il a conçu, mais qui n'a pu y parvenir, limité, opprimé et contrarié par les causes extérieures, l'homme a droit à cet idéal qu'il a voulu réaliser sans le pouvoir. La récompense de la vertu c'est la vertu elle-même, non pas cette vertu imparfaite et combattue qui succombe à chaque pas, mais une vertu qui ne succombe plus, qui ne chancelle plus, qui ne souffre plus. De la loi de contrainte, elle a le droit de passer à la loi d'amour, et de la personnalité enchaînée à la personnalité pure. En un mot, la récompense de la vertu, c'est la liberté (2). »

(1) Voy. *Émile*, liv. IV, la Profession de foi du vicaire savoyard.
(2) Voy. P. Janet, *La morale*, liv. III, chap. XI.

II

LE POSTULAT DE LA VALEUR MORALE DU MONDE.

Que faut-il entendre par la valeur morale du monde? — Au dernier terme de ses méditations, l'homme aboutit toujours à une question suprême : Dans ce monde où tous les êtres sont réciproquement fins et moyens, comment faut-il concevoir l'explication dernière et le but final, puisque l'unité de cause suppose l'unité de but, et que si le Dieu de la raison existe, il ne peut avoir donné sans raison l'existence au monde ? Dire avec certains théologiens qu'il a créé le monde, « pour sa gloire », c'est mettre en Dieu le manque et la privation. « Cette doctrine, déclare Spinoza, détruit la perfection de Dieu; car si Dieu agit pour une fin, il désire nécessairement quelque chose dont il est privé. » Dire que le monde a été créé « pour l'homme », c'est en quelque sorte revenir au système qui faisait de la terre le centre du monde : avec la doctrine *géocentrique* doit disparaître la doctrine *anthropocentrique*. « Car, dit Descartes, encore que ce soit une pensée pieuse et bonne en ce qui regarde les mœurs de croire que Dieu a fait toutes choses pour nous, il n'est toutefois aucunement vraisemblable que toutes choses aient été faites pour nous en telle façon que Dieu n'ait eu aucune autre fin en les créant;... car nous ne saurions douter qu'il n'y ait une infinité de choses qui sont maintenant dans le monde ou bien qui y ont été autrefois, et ont déjà entièrement cessé d'être sans qu'aucun homme les ait jamais vues ou connues, et sans qu'elles lui aient servi à aucun usage. » D'ailleurs quelle pourrait être dans l'homme lui-même la fin que l'on pourrait assigner au monde? La sensibilité? Outre qu'elle est aussi souvent déçue que satisfaite, irritée qu'apaisée, prétendre que le bien poursuivi n'est que le court éclair de nos jouissances fragiles et de nos joies passagères, c'est avouer que le but a été manqué, puisque la nature est aussi souvent une marâtre qu'une mère et que Dieu ne nous a pas traités en enfants gâtés. L'intelligence? Ce fut la pensée des Indiens, qui comparaient la nature à une danseuse « qui se retire après avoir été vue ».

A quoi sert le monde? disait Ampère : à donner des pensées aux esprits. Mais la contemplation de la nature par l'intelligence ne peut être un but dernier et l'humanité ne vit pas de pensée pure. « Ce n'est pas dans l'homme la faculté de connaître, la raison théorique, qui donne une valeur à tout ce qui existe, c'est-à-dire que l'homme n'existe pas pour qu'il y ait un contemplateur du monde. En effet, si cette contemplation ne nous représente que des choses *sans but final*, ce seul fait d'être connu ne peut donner au monde aucune valeur ; et il faut déjà lui supposer un but final, qui lui-même donne un but à la contemplation du monde (1). » Le théologien dit : Les cieux racontent la gloire de Dieu; tel savant réplique : Les cieux ne racontent que la gloire de Newton. Dans les deux cas, l'explication est insuffisante. — Soit, ajoutera-t-on : renonçons donc à toute explication ; se résigner à ignorer certaines choses est le commencement et peut-être la fin de la sagesse.

Cette résignation légitime en droit n'est pas entièrement possible en fait. On sait assez que de notre temps le *pessimisme* a fait dans les esprits des progrès inquiétants; or qu'est-ce que le pessimisme spontané ou systématique, sinon le résultat d'une conception générale du monde considéré comme essentiellement mauvais et même comme le pire des mondes possibles? S'il faut philosopher, disait Aristote, il faut philosopher ; s'il ne faut pas philosopher, il faut encore philosopher : en d'autres termes, une solution sceptique ou pessimiste est encore une solution. Nous avons tous nos « idées de derrière la tête » par lesquelles en définitive, sciemment ou à notre insu, nous jugeons toutes choses. Ces idées, il faut en faire la critique et pour cela, une bonne fois, les regarder en face. Au même titre que le pessimisme, la doctrine du *progrès* est une solution partielle du problème de la valeur du monde. Enfin la solution intégrale semble bien être un *optimisme* raisonnable ou, si ce nom d'optimisme est discrédité par l'abus qu'on en a fait, un *méliorisme* raisonné. Tout n'est pas au mieux, mais tout tend au mieux. Au total, nous ne pouvons affirmer la valeur morale du monde qu'en nous plaçant au point de vue moral. « Les esprits les plus vulgaires, dit Kant, pour peu qu'on appelle leur attention sur cette question, s'accordent à répondre que

(1) Kan., *Critique du jugement*, § LXXXV, trad. Tissot, p. 154.

l'homme ne peut être le but final de la création que comme être moral. A quoi sert-il, dira-t-on, que cet homme ait tant de talent et d'activité, que, relativement à ses intérêts aussi bien qu'à ceux d'autrui, il ait une si grande valeur, *s'il manque d'une bonne volonté*, si, à considérer en lui l'intérieur, il n'est qu'un objet de mépris (1)? » Élargissons maintenant notre horizon humain; considérons non plus seulement l'homme, mais tout être moral en général, nous serons amenés à concevoir le monde comme ordonné par rapport à une seule fin absolue : le monde n'est intelligible que s'il est approprié à devenir de plus en plus le théâtre de la moralité; en cela seulement il nous apparaît comme ayant une raison suffisante d'exister. « De tout cela, il faut conclure, dit Kant, que si la *crainte* a pu d'abord produire les *dieux*, c'est la raison qui, au moyen de ses principes moraux, a pu produire le concept de *Dieu*, et que la destination morale de notre existence *supplée à ce qui manque à la connaissance de la nature*, en nous apprenant à concevoir, pour le but final auquel il faut rattacher l'existence de toutes choses, et qui ne peut satisfaire la raison qu'autant qu'il est *moral*, une cause suprême, douée des attributs qui la rendent *capable de soumettre toute la nature à ce seul but* (dont celle-ci n'est que l'instrument), c'est-à-dire un véritable Dieu (2). »

Doctrine du progrès : Pascal, Turgot, Condorcet. — La doctrine du progrès, avons-nous dit, est une solution partielle du problème de la valeur du monde : c'est donc par elle qu'il faut commencer. Mais ce mot de progrès est bien vague et a subi le sort de ces pièces de monnaie dont l'empreinte s'est effacée par une longue circulation. Active et rapide beaucoup plus que longue : le progrès est en effet une idée moderne née au XVIIe siècle, développée au XVIIIe, en France surtout, mise en possession au XIXe siècle d'un empire universel et exerçant une véritable fascination sur les esprits. Choisissons, parmi les définitions qu'on a données du progrès, celles qui ont le plus haut caractère d'exactitude en même temps que de généralité. « L'ensemble du développement humain, considéré du point de vue le plus élevé, dit Aug. Comte, consiste essentiellement à faire

(1) *Critique du jugement*, trad. Tissot, p. 2 .
(2) *Ibid.*, p. 162.

ressortir de plus en plus les facultés caractéristiques de l'humanité comparées à celle de l'humanité (1). » L'auteur des *Harmonies économiques*, Bastiat, exprime la même idée en termes plus précis : « Je crois que l'invincible tendance sociale est une approximation constante des hommes vers un commun niveau physique, intellectuel et moral, en même temps qu'une élévation progressive et indéfinie de ce niveau (2). » Il ne faut pas affirmer sans restriction, comme on le fait souvent, que les anciens aient complètement ignoré le progrès et méconnu la perfectibilité : « Nos ancêtres, dit Aristote, étaient d'une simplicité et d'une barbarie choquantes... Nos premiers pères, qu'ils soient sortis du sein de la terre ou qu'ils aient survécu à quelque catastrophe, ressemblaient probablement au vulgaire et aux ignorants de nos jours. » Mais les anciens n'ont pas creusé cette idée; sans doute parce que l'histoire, nouvelle encore et ne comprenant qu'un petit nombre de siècles, ne leur fournissait pas une base suffisante d'appréciation; mais surtout parce que la croyance universelle à un âge d'or et le spectacle de la chute d'une foule de cités et de royaumes succédant à leur élévation sans qu'on ait encore remarqué l'unité fondamentale du genre humain où s'accomplissent ces « grandeurs et ces décadences », les portaient à croire à un cycle monotone et à de perpétuels recommencements de l'histoire.

C'est dans les sciences que la continuité des découvertes et la solidarité des intelligences se manifestent le mieux : ce fut donc le progrès intellectuel et scientifique que l'on remarqua et que l'on démontra le premier. Le monde, disait Descartes dans un fragment conservé par Baillet, est aujourd'hui plus âgé et nous avons une plus ample expérience des choses. L'antiquité du siècle, disait également Bacon, est la jeunesse du monde. Ces idées ont revêtu leur expression définitive et magnifique sous la plume de Pascal : « L'homme est dans l'ignorance au premier âge de la vie, mais il s'instruit sans cesse dans son progrès, car il tire avantage non seulement de sa propre expérience, mais encore de celle de ses prédécesseurs. De là vient que, par une prérogative particulière, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que

(1) *Cours de philosophie positive*, 51e leçon.
(2) *Harmonies économiques*. Avertissement.

l'univers vieillit (1). » Ici se place la fameuse comparaison de la suite des hommes avec un seul homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. Voilà le progrès intellectuel et scientifique : si l'homme n'était qu'une intelligence servie par les organes, la théorie de Pascal n'aurait pas besoin d'être complétée.

Le propre du XVIIIe siècle n'est pas, on le voit, d'avoir inventé l'idée de progrès, mais d'en avoir fait des applications nouvelles à la société, à la politique, à l'humanité tout entière, dans le présent et dans l'avenir. De même que nous avons emprunté à Pascal la formule du progrès intellectuel, nous emprunterons à Turgot celle du progrès social : « Les phénomènes de la nature, soumis qu'ils sont à des lois constantes, sont conservés dans un cercle de révolutions qui restent toujours les mêmes. Tout revient à la vie pour périr de nouveau, et, parmi ces générations successives par lesquelles les plantes et les animaux se reproduisent, le temps ne fait qu'apporter à chaque moment l'image de ce qui vient de disparaître. » Cette affirmation nous permet de faire au XIXe siècle sa juste et très large part dans l'édification de la doctrine du progrès : on voit que la théorie de l'évolution a singulièrement élargi ces vues encore étroites et étendu à tous les êtres la perfectibilité et l'évolution progressive. Turgot continue : « La succession des races humaines offre au contraire d'âge en âge un spectacle de continuelles variations. La raison, la liberté, la lumière, produisent incessamment de nouveaux événements. Toutes les époques sont liées les unes aux autres par une succession de causes et d'effets rattachant les conditions du monde à l'ensemble des conditions qui existaient avant lui. Les signes graduellement multipliés de l'écriture et de la parole, donnant aux hommes un instrument pour assurer la possession continue de leurs idées aussi bien que leur transmission à autrui, ont formé des connaissances de chaque individu un trésor commun que les générations se transmettent comme un héritage constamment augmenté par les découvertes de chaque âge, et la race humaine observée à ses débuts semble aux yeux du philosophe un vaste tout, qui, comme chaque individu, a son enfance et son âge mûr (2). » La connexion des âges, la liaison de chaque époque avec celles qui l'ont précédée,

(1) Voy. *Fragment d'un traité sur le vide.*
Deuxième discours sur les progrès successifs de l'esprit humain.

l'accroissement constant de l'héritage de l'humanité, l'amélioration progressive des institutions sociales par les progrès de la raison ou de la liberté, voilà le progrès selon Turgot.

Condorcet, dans son *Esquisse historique des progrès de l'esprit humain*, écrite sous le couteau de la guillotine, ne fait que développer et paraphraser ces nettes indications de Turgot. Il ramène à trois points essentiels les différents progrès qu'il espère, et qu'il annonce en termes souvent plus lyriques que précis, mais qui témoignent d'une science profonde et d'une sorte de divination prophétique, car la plupart de ces progrès se sont réalisés ou se réalisent sous nos yeux : 1° la destruction de l'inégalité entre les nations ; 2° les progrès de l'égalité dans un même peuple ; 3° le perfectionnement réel de l'homme. Pour le premier point, il compte sur la sagesse des gouvernements qui accompliront les réformes nécessaires ou, à leur défaut, sur l'esprit révolutionnaire qui renversera les gouvernements rétrogrades. Pour le deuxième point, il annonce que l'inégalité des richesses disparaîtra par l'abolition des lois factices et prohibitives, grâce à la liberté du commerce et de l'industrie. L'inégalité entre le capitaliste et le travailleur sera diminuée par le développement des caisses d'épargne et des institutions de crédit, par les assurances sur la vie et les sociétés de secours mutuels. Enfin, l'inégalité d'instruction sera corrigée et atténuée par un choix plus rationnel des connaissances à enseigner et des méthodes d'enseignement.

Quant au troisième point, le perfectionnement réel de l'homme individuel et de l'espèce humaine, il doit résulter : 1° du perfectionnement des méthodes qui permettront d'apprendre en moins de temps un plus grand nombre de connaissances et de les répandre dans un plus grand nombre d'esprits ; 2° du perfectionnement des inventions qui suivront le progrès des sciences et, par l'emploi des machines, donneront à ceux qui se livrent au travail manuel plus de loisirs ; 3° du perfectionnement des sciences morales et philosophiques par l'analyse des facultés intellectuelles et morales de l'homme ; 4° du perfectionnement de la science sociale par l'application du calcul des probabilités à cet ordre de sciences ; 5° du perfectionnement parallèle et dérivé des institutions et des lois ; 6° de l'atténuation, sinon de l'abolition de l'inégalité des sexes par une instruction plus large et des droits plus équitables donnés

aux femmes ; 7° de la diminution ou de la disparition des guerres de conquête ; 8° de l'établissement d'une langue scientifique universelle. Qu'il y ait quelques utopies dans ce plan admirable de l'amélioration de l'espèce humaine, il faut le pardonner d'autant plus aisément à Condorcet que la plupart de ses idées sont justes et réalisables, et que ses contradicteurs se sont montrés peu équitables ou de mauvaise foi en lui faisant dire que l'homme pourrait un jour acquérir l'immortalité sur terre, alors qu'il ne parle que d'une extension illimitée (c'est-à-dire *indéfinie* et non pas sans *limite*) de la longévité humaine.

Avec Condorcet, la doctrine du progrès nous apparaît comme définitivement fondée et acquise à la science sociale. Elle reçut avec le *positivisme* et l'*évolutionnisme* un accroissement et une extension qui en font en réalité une tout autre doctrine chez Aug. Comte et chez Herbert Spencer. Nous n'avons pas à nous occuper en ce moment de ces deux systèmes dont il a été parlé précédemment (1). Mais on doit se demander si la doctrine du progrès s'étend à tout et par exemple aux productions esthétiques et à l'amélioration morale de l'homme. Bien des discussions ont eu lieu sur ces deux points, qui n'ont pas sensiblement éclairci le problème. En fait d'arts, peinture ou sculpture, et de littérature, œuvres en vers ou en prose, il se peut que le *métier* se perfectionne (le chimiste fournirait au peintre des couleurs plus variées et plus brillantes ; de nouveaux rythmes seraient imaginés par des poètes plus virtuoses que leurs aînés), mais le *génie* est absolument personnel et incommunicable ; l'esprit souffle où il veut et quand il veut. Le goût des arts se propage et s'étend, mais il n'est pas prouvé que le goût proprement dit s'épure et s'améliore. De ce côté donc, pas de progrès assignable. La morale étant une science, est, comme toutes les sciences, susceptible de progrès indéfinis ; « la science du devoir, dit le P. Gratry, est aussi étendue, aussi riche, aussi capable de progrès que la conscience du devoir est simple, universelle, antérieure à tout (2). » Mais si l'on pose la question ainsi : Valons-nous mieux que nos pères ? elle devient radicalement insoluble, puisque la *valeur morale* réside dans la *bonne intention* et que personne ne peut mesurer la quantité de bonne intention ou de vertu qui existe sur terre à un moment

(1) Voy. p. 38, 258, 267 et 3e partie, chap. I.
(2) *Les sources*, 1re partie, chap. XIII.

donné ; il faudrait pour cela « sonder les cœurs et les reins ». Tout ce que nous pouvons affirmer, c'est que nos institutions et nos mœurs sont plus *humaines*, et partant plus morales qu'aux siècles passés, et n'est-ce pas déjà, dans l'ordre purement moral, un grand progrès ? Il est clair que la vertu ne peut être transmise ou héritée, puisqu'elle est un effort personnel; mais la solidarité humaine la rend en quelque façon communicable, encore que l'émulation de la vertu soit moins prouvée statistiquement que la contagion du vice et que, dans les grandes crises, la « bête humaine », l'animal sauvage qui sommeille chez le plus civilisé ait parfois de terribles réveils. Tous les siècles se ressemblent, a dit Voltaire, par la méchanceté des hommes.

Littré s'est efforcé de donner un sens précis à la loi du progrès humain et de le distinguer nettement de l'évolution biologique. « La condition fondamentale que produit l'évolution du genre humain est *la faculté qu'ont les sociétés de créer des ensembles de choses qui peuvent et doivent être apprises*. La tradition, les monuments et l'écriture sont les serviteurs indispensables de cette faculté ; c'est là qu'elle s'incarne (1). » Il passe en revue, dans leur ordre hiérarchique, les quatre grands domaines qui embrassent toute notre activité : — 1° Dans le domaine des *besoins*, l'homme crée des outils, des armes, des métiers, des abris contre l'intempérie des saisons, des tissus pour se garantir et se parer ; plus tout cela s'accroît et se complique, plus il faut que chaque génération l'enseigne à la suivante ; toute l'*industrie* première naît ainsi et se fortifie ; — 2° Le second domaine embrasse les rapports de l'homme avec la famille et la société, et les rapports de l'homme avec les puissances naturelles sous la domination desquelles il est placé ; les premiers engendrent le gouvernement domestique et celui de la tribu, de la cité, de la nation ; les seconds engendrent les religions ou l'idée d'un certain régime de l'univers ; on sait avec quel soin les *institutions politiques* et *religieuses* furent conservées et transmises ; — 3° Le troisième domaine, celui de la *poésie* et des *beaux-arts*, offre le même spectacle ; il s'y forme à la fois des procédés et des modèles ; ainsi s'établit la tradition du beau ; — 4° Enfin le domaine plus récent, celui du *savoir*

(1) *De la condition essentielle qui sépare la sociologie de la biologie* (*La Philosophie positive*, 1868).

abstrait, complète cette série et constitue le dernier membre des études qui peuvent et doivent être apprises.

Si l'on voulait représenter par une ligne schématique l'ascension progressive de l'humanité, il ne faudrait pas tracer une droite oblique s'éloignant graduellement de l'horizontale, mais plutôt une ligne oblique et brisée, ayant ses points de rebroussement, ses *corsi* et ses *ricorsi*, comme parle Vico; ou mieux encore une hélice dont les spires ressemblent à des cercles superposés, mais montent toujours et s'étagent les unes sur les autres. On pourrait soutenir qu'il y a progrès continu et même dans les *siècles de décadence :* ceux-ci recèlent les germes d'un état supérieur et d'une civilisation plus haute, et toute germination suppose une sorte de dissolution qui la favorise. Enfin Kant donne à la théorie du progrès son sens moral dans la proposition suivante : « On peut, en somme, considérer l'histoire de la race humaine comme l'accomplissement d'un plan caché de la nature, à l'effet de produire une constitution politique parfaite, aussi bien dans les rapports intérieurs que dans les rapports extérieurs, constitution qui est l'unique théâtre où elle puisse développer toutes les dispositions mises par elle en l'humanité (1). »

Le paradoxe pessimiste. — Il ne faudrait pas croire que la doctrine du progrès soit une réponse définitive et indiscutable au problème de la valeur morale du monde. Si le monde était par nature mauvais, si la vie en elle-même était un mal, le progrès en effet ne serait que le progrès du mal et le dernier *stade de l'illusion*. Telle est la doctrine de M. de Hartmann, disciple de Schopenhauer. L'humanité, dit-il, passe successivement par trois stades d'illusion et elle achève en ce moment le troisième.

1° L'antiquité, jusqu'à l'avènement du christianisme, a vécu dans cette erreur, aujourd'hui percée à jour, que le bonheur était possible sur terre. On croyait à la douceur de vivre et de « voir la lumière », à la beauté du spectacle de l'univers et aux joies esthétiques que la splendide floraison de l'art sous le beau ciel de la Grèce faisait goûter aux hommes non encore désabusés. On s'aperçut un jour que la vie faisait toujours banque-

(1) *Idée d'une histoire universelle au point de vue de l'humanité* (1784).

route à ses promesses, illusions de l'adolescence des hommes et de l'adolescence de l'humanité; que le spectacle monotone du cours des choses dans la nature et dans l'histoire engendrait par le perpétuel recommencement la mélancolie et le désespoir. D'ailleurs la vie la plus heureuse est encore une déception et l'inévitable mort assombrit tout de sa grande ombre.

2° Lassés de tout, même de l'espérance, les païens se convertirent avec élan à une religion qui leur annonçait qu'en effet le bonheur terrestre était une chimère et qu'il fallait placer son espoir dans une vie ultra-terrestre et immortelle. L'attente de la félicité de l'au-delà et des joies paradisiaques de l'autre vie fut le second stade de l'illusion. Un grand *pari*, selon Pascal, est engagé : il faut parier, car « nous sommes embarqués » et l'abstention serait encore le choix évident d'un parti. Or, il s'agit de mettre en enjeu une vie terrestre, c'est-à-dire infiniment peu de chose, soixante ans par exemple d'une existence agitée, de joies trompeuses et de douleurs réelles, pour gagner « une infinité de vies infiniment heureuses ». Parions donc sans hésiter et choisissons l'ascétisme et le renoncement. Allons à la foi par tous les moyens et surtout en renonçant aux « plaisirs empestés ». Et Pascal ajoute : « Si ce discours vous plaît et vous semble fort, sachez qu'il est fait par un homme qui s'est mis à genoux auparavant et après pour prier cet Être infini et sans parties, auquel il soumet tout le sien, de se soumettre aussi le vôtre pour votre propre bien et pour sa gloire (1). » La philosophie de Hartmann a démontré, dit son auteur, la vanité des espérances chrétiennes, et le monde a enfin reconnu son illusion.

3° Mais il faut une chimère à l'humanité et elle s'est rejetée avec passion vers les théoriciens modernes du progrès. La pire et la moins excusable des illusions! Qu'est-ce en effet que cet âge d'or, ce paradis, cette terre promise dont, personnellement, je ne jouirai point et qui pour nos arrière-neveux apportera plus de misères que de satisfactions nouvelles? Le progrès dans tous les genres ne fait qu'exaspérer le désir : le dernier mot de la science fut de tout temps de reconnaître son ignorance et que nous n'avons, comme dit Pascal, qu'une « raison imbécile »; la sensibilité nerveuse se développe en même

(1) Pascal, *Pensées*, éd. Havet, t. I, p. 153.

temps que nos moyens de la satisfaire et plus vite qu'eux, de sorte que les grands hommes sont marqués pour la souffrance et que la capacité de souffrir se développe dans l'humanité dans des proportions effrayantes. L'état de nature rêvé par Rousseau valait mieux, pour le bonheur particulier et général, que notre civilisation morbide et agitée où l'on vit à la vapeur. Deux faits, l'un d'ordre scientifique, l'autre d'ordre politique vont nous révéler l'inanité du progrès au point de vue du bonheur. Le fait d'ordre scientifique est la *loi des espèces* de Darwin, venant après la *loi de population* de Malthus. Appliquez, comme plusieurs l'ont fait, ces lois effrayantes à l'humanité, et, comme le disaient les stoïciens, suivez la nature : vous obtiendrez bien vite une traduction et une progression à faire frémir : lutte pour l'existence, victoire des forts, sacrifice des faibles. Le fait d'ordre politique et historique, c'est l'expérience du siècle, la marche des événements depuis la Révolution française, apogée de la doctrine du progrès. Constate-t-on un développement bien palpable de l'esprit pacifique, du règne de la raison? Au contraire, ne signale-t-on pas partout un progrès des arts de destruction, une lutte pour la vie symbolisée par les armées permanentes constamment croissantes, par les dissensions des classes armées aussi les unes contre les autres, bref, tous les symptômes des guerres internationales et des guerres civiles?

Peut-être le *paradoxe* pessimiste ne mérite-t-il pas le nom que nous lui avons donné : c'est l'optimisme courant du dernier siècle qui devient lui-même un *paradoxe;* et cela au moment où le progrès comme théorie est presque universellement admis et célébré. Gardons-nous donc de ne voir dans le pessimisme qu'un état de crise passagère, une nouveauté brillante, mais plus semblable à un caprice de la mode qu'à une philosophie durable, bref, une sorte de gageure de l'esprit de système et de défi à l'opinion banale d'un « optimisme béat ». La crise est profonde et le mal est enraciné. Déjà l'épicurisme vantait le plaisir et aboutissait au suicide : beaucoup de nos contemporains vantent le progrès et aboutissent à la désespérance. Il semble que le rêve monstrueux de Hartmann traverse à certains moments les esprits désabusés et irrités d'avoir si longtemps subi l'illusion commune : un salut, une délivrance par un progrès des moyens de destruction si admirablement perfectionnés qu'un jour l'humanité pourrait, par une entente

universelle et une conversion en masse aux doctrines pessimistes, faire voler en éclats notre planète, suicide *humanitaire*, mieux encore, *cosmique*, qui supprimerait le mal à sa racine! Abordons le problème de front et pesons la valeur des arguments du pessimisme.

Ils sont au nombre de trois; le premier est d'ordre métaphysique, le deuxième d'ordre psychologique, le troisième d'ordre expérimental. Schopenhauer a particulièrement insisté sur les deux premiers et M. de Hartmann a longuement développé le dernier (1).

1° Nous ne dirons que quelques mots de la thèse métaphysique de Schopenhauer, clef de toute sa doctrine, mais système singulièrement nuageux et hérissé de difficultés. Adoptant la théorie kantienne de l'*idéalité* pure et simple du temps et de l'espace, puis la combinant avec les traditions indoues d'après lesquelles la nature n'est qu'une apparence trompeuse, une « Maïa » décevante, Schopenhauer déclare que le « principe d'individuation », en d'autres termes la distinction des individualités et des personnalités, n'est qu'une illusion de la « représentation ». Le monde n'est que ma représentation : il n'est rien de réel hors de cette représentation. La pluralité numérique des existences individuelles n'est qu'une illusion et une fantasmagorie. Il n'y a de réel en soi que le principe commun de tous les êtres. Que sera ce principe? La force inconnue qui se manifeste en apparences ou, pour l'appeler par le nom que l'auteur lui donne, la *volonté*, le *vouloir-vivre*. Ce principe ultime n'a rien de commun avec l'intelligence : il lui préexiste et la produit ultérieurement par une sorte d'*émanation*, de *procession* hors de soi. M. de Hartmann l'appellera l'*inconscient*. Notre monde d'apparences est donc le produit, la manifestation (on ne saurait dire la création) d'un principe essentiellement *aveugle*, libre cependant, car ce qui existe hors de l'espace, au-dessus du temps, est libre par nature : comment dès lors notre monde serait-il bon? Par la liberté intemporelle, Schopenhauer rattache sa conception *panthéistique*, ou plutôt *acosmique* (car il ne dit pas que le monde est dieu, mais que le monde n'est rien), aux doctrines de la chute, du péché radical et originel, cause du mal : la production du monde est un mal, une chute, un mal-

(1) Voy. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, trad. Burdeau. — E. de Hartmann, *La philosophie de l'inconscient*, trad. Nolen.

heur qui serait irrémédiable si le pessimiste ne trouvait dans le renoncement au vouloir-vivre le seul moyen de salut. Il nous propose l'exemple des saints, le modèle de la paix et de la sérénité qu'ils ont su trouver dans le renoncement et l'ascétisme Il nous convie au *nirvana*, c'est-à-dire à l'anéantissement sans suicide, conception mystique difficile à définir, puisque cet anéantissement n'est pas le néant et qu'il termine ainsi son grand ouvrage : « Oui, nous le reconnaissons ouvertement : ce qui reste après la suppression totale de la volonté, pour ceux que la volonté anime encore, ce n'est effectivement que le néant. Mais à l'inverse aussi, pour ceux chez qui la volonté s'est supprimée et convertie, c'est ce monde réel avec tous ses soleils et toutes ses voies lactées qui est LE NÉANT. »

Que répondre à ce système aussi profond que fantastique? Qu'il est en effet un système et que l'hypothèse qui lui sert de fondement est absolument ruineuse. Cette hypothèse consiste à soutenir que l'individualité n'est pas réelle, que la personnalité est une illusion. Mais une psychologie plus exacte, celle qui a pour principal représentant Maine de Biran, a découvert non pas le *principe*, mais l'*acte* par excellence d'individuation : c'est l'effort musculaire attesté par la conscience. Schopenhauer a écrit le roman de la volonté : Maine de Biran en a fait l'histoire. Si *je* ne suis rien de réel, de quel droit parlez-vous de *ma* représentation, même pour la déclarer illusoire? La volonté, l'inconscient ne sont que des x algébriques : ils répondent à tout précisément parce qu'ils n'expliquent rien. Les arguments pessimistes dérivés de cette source n'auraient donc de valeur que pour celui qui consentirait de prime abord à abdiquer toute individualité et toute personnalité, ce qui lui enlèverait du même coup tout droit de libre examen et ôterait par conséquent toute valeur à son acquiescement. Schopenhauer répliquera : « Insensé qui crois que je ne suis pas toi ! » Si son but n'était que de combattre l'égoïsme, on pourrait approuver l'intention, mais il tient avant tout à accumuler sur chacun tous les maux de l'existence et tous les malheurs du monde, pour faire du désespoir la loi suprême et universelle ; c'est une manière de raisonner à la Caligula : une seule tête pour l'abattre d'un seul coup ! Par ce seul petit mot, *moi*, la conception métaphysique du pessimisme est réfutée. Que dire d'ailleurs de cette volonté primordiale en qui tous auraient péché et dont nous ne serions que le rêve ou plutôt le

cauchemar ? Ce qui nous sauvera toujours de ces théories *ineffables* parce qu'elles sont inintelligibles, c'est l'*action* qui dissipe les mauvais rêves et qui heureusement semble la loi bienfaisante de l'existence moderne : l'opium du pessimisme n'endormira pas de sitôt les races occidentales, mais il fait des victimes individuelles, et ceux qu'il n'endort pas, il tend à les paralyser. Qu'on n'oublie pas qu'en mettant les choses au mieux (ou au pis), je veux dire en accordant à Schopenhauer que son système est vrai, ce système ne serait encore que le rêve d'une ombre ou l'ombre d'un rêve.

2° L'argument psychologique peut prendre la forme d'un sorite : le vouloir-vivre est activité; l'activité est effort; l'effort est souffrance; donc la vie est par essence peine et douleur. Plus complète est la vie, c'est-à-dire plus parfaite est l'organisation et plus développée l'intelligence, plus grande est la capacité pour la douleur. Les grands génies sont des hommes de douleur : ils souffrent et peinent en proportion de leur génie. Qu'on se rappelle seulement les souffrances physiques et les tourments intellectuels d'un Pascal, la sensibilité maladive d'un Racine avouant que la moindre critique lui avait toujours fait plus de chagrin que les plus grands éloges de plaisir. D'ailleurs comment se perpétue la vie ? Par le meurtre et par l'amour. Le plaisir que prend un lion à dévorer un mouton est-il comparable aux souffrances qu'endure le mouton dévoré ? La concurrence vitale est donc une loi de douleurs et d'horreurs. Quant à l'amour, c'est l'illusion suprême de deux êtres qui croient poursuivre leur propre bonheur alors qu'une inéluctable loi les pousse à sacrifier leur propre bonheur à la conservation de l'espèce : combats, guerres, haines, jalousies dévorantes ou quelquefois homicides, aveuglement de l'intelligence, compromissions honteuses et folles, trahisons et remords, voilà l'histoire de l'amour, et ses conséquences sont plus déplorables encore, puisqu'il perpétue l'espèce et inflige le malheur de l'existence à des êtres qui n'ont pas demandé à naître et expieront par leur vie et par leur mort l'aveuglement de leurs parents. Ainsi se joue des hommes l'absurde volonté, agent aveugle et tout-puissant, poursuivant sans trêve et sans repos son absurde objectivation dans des générations toujours plus malheureuses.

Assurément le thème prête à d'amples développements et Schopenhauer, misanthrope et misogyne, y trouvait matière à

exercer sa verve satirique notamment contre les femmes à qui il reproche « leurs cheveux longs et leurs idées courtes », et contre les philosophes qu'il insultait et qui avaient l'impertinence de ne pas applaudir à ses boutades. Mais son sorite psychologique ne signifie rien. Est-il vrai que toute activité soit *effort* et conséquemment *douleur?* N'avons-nous pas montré après Aristote que le plaisir est « le complément de l'acte », le mode fondamental et primitif de la sensibilité, bref, un état positif, alors que la douleur, mode ultérieur et dérivé, est un état négatif? On peut donc rétorquer l'argument en soutenant que la vie est par elle-même agréable et ne devient pénible que par les obstacles qu'elle rencontre. Et l'on doit dire la même chose de chacune des formes de notre activité : aussi longtemps qu'elle se déploie librement et sans obstacles, elle est agréable et produit du plaisir. L'effort et la douleur ne viennent que plus tard et l'effort même, tant qu'il n'est que la prise de possession de nos facultés et leur direction vers un but librement choisi, produit plus de plaisir que de peine. Il y a plus de maisons que d'hôpitaux, disait Leibniz, et plus de cuisiniers que de médecins!

3° Il est donc nécessaire d'interroger, non plus la théorie, mais l'expérience, et de faire la « balance » des biens et des maux, le « bilan » de la vie humaine. M. de Hartmann s'y est employé avec zèle, sinon avec succès. L'entreprise est peut-être nécessaire pour la thèse pessimiste, mais assurément elle est impossible : n'y a-t-il pas toujours dans cette appréciation un élément subjectif qui fausse la balance et falsifie toutes les données du bilan? Nous n'aurons garde de suivre M. de Hartmann dans son examen détaillé et encyclopédique : mais nous nous attacherons à démêler le sophisme partout caché et à montrer qu'il se sert de faux poids et que les dés sont pipés.

Le sophisme consiste, qu'on nous passe l'expression, à *animaliser* le plaisir et à *humaniser* la douleur, en d'autres termes à donner à celle-ci un énorme coefficient. Prenons deux exemples, l'amour et la mort. Vous animalisez l'amour en le réduisant strictement à ce qu'il est dans l'animal, en supprimant tout ce cortège d'idées et d'émotions qui l'accompagnent chez l'homme, l'élèvent parfois à une hauteur sublime. Vous écoutez une mélodie qui vous enchante : notre philosophe supprime les notes harmoniques qui donnent à chaque son leur timbre harmonieux, et vous prouve que la mélodie n'était qu'une succession de bruits insipi-

des. Serez-vous convaincu par cela seul qu'il a procédé selon les lois rigoureuses de l'acoustique? Il ne s'agit pas de remplacer sa diatribe contre l'amour par un hymne à l'amour ; dans les deux cas on ne prouve rien ; mais on voit clairement pourquoi l'analyse est fausse. Qu'on relise une belle page de H. Spencer où sont magistralement étudiés les sentiments harmoniques de l'amour, et l'artifice de Hartmann sautera aux yeux : « D'ordinaire, quoique bien à tort, on parle de la passion qui unit les sexes comme d'un sentiment simple, tandis que c'est en fait le plus composé et par conséquent le plus puissant de tous les sentiments. Aux éléments purement physiques qu'il renferme, il faut ajouter d'abord ces impressions très complexes produites par la beauté d'une personne et autour desquelles sont groupées un grand nombre d'idées agréables qui, en elles-mêmes, ne constituent pas le sentiment de l'amour, mais qui ont une relation organique avec ce sentiment. A cela s'ajoute le sentiment complexe que nous nommons *affection*, sentiment qui, pouvant exister entre personnes du même sexe, doit être regardé en lui-même comme un sentiment indépendant, mais qui atteint sa plus haute activité entre amants. Il y a aussi le sentiment d'*admiration*, respect ou vénération qui, en lui-même, a un pouvoir considérable et qui, dans le cas actuel, devient actif à un très haut degré. A cela il faut ajouter le sentiment que les phrénologistes ont appelé *amour de l'approbation*. Quand on se voit préféré à tout le monde, et cela par quelqu'un qu'on admire plus que tous les autres, l'amour de l'approbation est satisfait à un degré qui surpasse toutes les expériences antérieures : spécialement, lorsqu'à cette satisfaction directe il peut joindre la satisfaction indirecte qui résulte de ce que cette préférence est attestée par des indifférents. De plus, il y a aussi un sentiment voisin du précédent, celui de l'*estime de soi*. Avoir réussi à gagner un tel attachement de la part d'un autre, le dominer, c'est une preuve pratique de puissance, de supériorité qui ne peut manquer d'exciter agréablement l'*amour-propre*. De plus, le sentiment de la possession a sa part dans l'activité générale ; il y a un plaisir de possession ; les deux amants s'appartiennent l'un à l'autre, se réclament mutuellement comme une espèce de *propriété*. En sus, dans le sentiment de l'amour est impliquée une grande *liberté* d'action. A l'égard des autres personnes notre conduite doit être contenue, car autour de chacun il y a certaines

limites délicates qu'on ne peut dépasser ; il y a une individualité dans laquelle nul ne peut pénétrer. Mais, dans le cas actuel, les barrières sont renversées, le libre usage de l'individualité d'un autre nous est concédé, et ainsi est satisfait l'amour d'une activité sans limites. Finalement, il y a une exaltation de la *sympathie ;* le plaisir personnel est doublé, en étant partagé avec un autre; et les plaisirs d'un autre sont ajoutés à nos plaisirs purement personnels. Ainsi, autour du sentiment physique qui forme le noyau du tout, sont rassemblés les sentiments produits par la beauté personnelle, ceux qui constituent le simple attachement, le respect, l'amour et l'approbation, l'amour-propre, l'amour de la possession, l'amour de la liberté, la sympathie. Tous ces sentiments excités chacun au plus haut degré et tendant, chacun en particulier, à réfléchir son excitation sur chaque autre, forment l'état psychique composé que nous appelons amour. Et comme chacun de ces sentiments est en lui-même très complexe, vu qu'il réunit une grande quantité d'états de conscience, nous pouvons dire que cette passion fond en un agrégat immense presque toutes les excitations élémentaires dont nous sommes capables ; et que de là résulte son pouvoir irrésistible (1). » Si vous supprimez tous ces sentiments harmoniques, que restera-t-il de l'amour ? Presque rien. Mais si vous les rétablissez, que restera-t-il de l'argument pessimiste développé par Hartmann ? Absolument rien.

Il va sans dire que s'il s'agit de la mort, le même artifice sophistique est encore employé, mais d'après un procédé inverse. La mort de l'animal n'est qu'un moment douloureux. Il est aisé de montrer que la mort de l'homme, avec le souvenir des êtres qu'il a aimés et qu'il va quitter pour toujours, avec l'importune et parfois torturante pensée de la vie qu'il attend par delà le tombeau, est bien rarement « le soir d'un beau jour ». Mais il ne s'agit que de mettre à nu le sophisme : Hartmann peut triompher sur ce point, car nous ne faisons pas l'apologie de la mort, mais de la vie.

On voit maintenant la faiblesse théorique du pessimisme : système métaphysique des plus obscurs et des plus discutables posé à titre de prémisses nécessaires ; analyse psychologique défectueuse et superficielle consistant à identifier verbalement,

(1) *Principes de psychologie*, 4e partie, chap. VIII.

puis réellement l'activité et l'effort ; revue sophistique de toutes les joies et de toutes les douleurs de la vie humaine consistant à donner, par un visible et grossier artifice, à celles-ci un signe multiplicateur, à celles-là un signe diviseur, tout en dissimulant ce tour de passe-passe sous un grand luxe d'analyses et derrière un imposant mais fragile rempart d'autorités de toute provenance. Son danger pratique vient de l'affaissement des caractères auquel il contribue pour une large part. Tout pessimiste est un hédoniste ou un eudémoniste déçu : il n'a pas compris qu'en faisant de la recherche du bonheur le but de la vie, il manquerait sûrement le bonheur, puisque la seule chose qui donne à la vie sa saveur, c'est d'agir et de se dévouer, autrement dit de s'oublier soi-même. Schopenhauer a beau vanter la pitié : il pousse l'égoïsme jusqu'au *solipsisme* métaphysique, quand il dit que le monde n'est que ma représentation, un simple phénomène cérébral, ce qu'on doit traduire : les autres hommes, en tant qu'individus, n'existent qu'en moi, par moi, pour moi ! Laissons donc les pessimistes regretter « le paradis perdu du non-être ». Plût à Dieu que l'adversaire spirituel et incisif de l'optimisme leibnizien, Voltaire, pût assainir et purifier notre atmosphère intellectuelle de ces miasmes d'outre-Rhin, par son rire si français ; il n'aurait pas à modifier sa conclusion : agissons, travaillons, faisons œuvre utile, *cultivons notre jardin !*

Optimisme et méliorisme. — L'optimisme de Leibniz, bien compris, ne méritait pas les railleries et les sarcasmes de Voltaire. Le personnage ridicule de son roman philosophique, *Candide*, sur qui s'accumulent toutes les catastrophes, les plus fâcheux démentis que l'expérience puisse infliger à un système, et qui conclut néanmoins : « Ceux qui ont avancé que tout est bien ont dit une sottise ; il fallait dire que tout est au mieux ! » ce personnage n'est pas un disciple, mais une caricature des disciples de Leibniz. Au fond, Leibniz ne dit pas que tout est pour le mieux, mais que tout va au mieux : il est *mélioriste*, selon une expression récemment inventée. Esquissons sa doctrine, qui n'est que le développement, avec des variations originales et personnelles, d'une théorie universellement acceptée par l'école cartésienne, principalement par Descartes et par Malebranche.

Remarquons d'abord que cet optimisme se fonde *à priori*

sur les perfections de Dieu : omniscient, il connaît le meilleur des mondes ; tout-puissant, il peut le réaliser ; toute bonté, il a dû le choisir de préférence à tout autre. Mais comment faire cadrer les imperfections et les désordres de ce monde avec ces trois attributs de Dieu qui ont fixé son choix ? Leibniz niera-t-il le mal ? Nullement ; mais il fera tous ses efforts pour l'expliquer et en quelque sorte le justifier. Son livre sera le *procès de Dieu*, la *Théodicée*. Il y a trois sortes de mal : le mal métaphysique, le mal physique et le mal moral.

1° Le *mal métaphysique* consiste dans l'imperfection des créatures. Mais que signifie ce mot imperfection, sinon limitation ? Il fallait bien que les créatures fussent imparfaites, puisqu'elles sont des créatures et que la coexistence de deux êtres absolus et parfaits ne saurait être conçue. Dieu n'est pas cause de l'imperfection, car ce que les êtres ont de réalité ou de perfection (c'est tout un), a seul une cause. Figurez-vous, dit Leibniz, des bateaux qui suivent le courant d'une rivière : les plus chargés restent en arrière, les plus légers vont en avant, mais leur inégale vitesse est également l'effet du courant et vous ne direz pas que le retardement des premiers, chose toute négative, a une cause *efficiente ;* c'est *déficiente* qu'il faudrait dire. Mais pourquoi tel degré de perfection et non pas tel degré supérieur qu'il est si facile de concevoir et qu'assurément Dieu pouvait choisir de préférence ? Vous oubliez deux choses, disait Leibniz : la première, que tous les possibles ne sont peut-être pas des *compossibles*, c'est-à-dire des possibles simultanés et qu'en améliorant un détail, peut-être gâteriez-vous l'ensemble ; tout est bien *à sa place ;* la seconde, que tous les degrés de perfection sont réalisés dans l'univers, qu'il n'y a pas d'hiatus dans la série indéfinie des êtres, mais que chaque degré, en vertu du principe des *indiscernables*, marque un imperceptible mouvement de la nature pour s'élever plus haut. Il ne faut pas considérer la terre, mais le monde, mais l'univers : qui vous dit que tous les degrés possibles de perfection ne sont pas réalisés dans l'univers ? Il ne faut pas considérer l'univers à un moment donné de son existence, mais dans la série indéfinie de ses états successifs, de ses progrès toujours suivis d'autres progrès. La somme des termes de cette série dont le premier terme est aussi proche que possible du néant, dont le dernier terme est inassignable : voilà le meilleur des mondes. Il n'est pas, il devient.

Supprimez par hypothèse, et comme quantités négligeables, les termes inférieurs de cette série, vous diminuez d'autant le total. Un univers immobile dans un degré de perfection supérieur à celui de l'univers actuel, serait très inférieur à l'univers actuel conçu avec cette loi de développement ou de progrès. L'idée de Leibniz est curieuse : si on voulait lui donner une forme familière, on dirait que l'œuf prouve plus de puissance et renferme plus de perfection que le poulet qui en sortira, puisqu'il le contient et quelque chose de plus ; que le gland prouve plus de puissance et renferme plus de perfection que le chêne qui en sortira, puisqu'il est le gland plus le chêne futur.

Voilà pourquoi le système de Leibniz est un méliorisme plutôt qu'un optimisme, en prenant les termes à la rigueur : la perfection du monde est un perfectionnement, dont il renferme d'ores et déjà la loi et les conditions, une évolution du meilleur vers le meilleur.

2° Quant au *mal physique*, désordres de toute sorte, cataclysmes qui bouleversent la terre demeure de l'homme, lutte de l'humanité contre les forces brutes et les animaux nuisibles, guerre des races et des classes, tout cela peut se résumer dans un seul mot, la douleur ou la souffrance. Mais ce mot nous présente une énigme indéchiffrable. Pourquoi la douleur ? Trois explications sont proposées, qui ne constituent qu'un essai d'explication et ne nous donnent pas le mot de l'énigme. La douleur est une *sentinelle* qui veille sur notre vie : sans la douleur, l'homme ne pourrait pas vivre, et l'intelligence serait trop lente et impuissante à prévenir les mille dangers qui le menacent. Malebranche dit que nous ne saurions pas si nous nous chauffons ou si nous nous brûlons, et que nous serions capables de nous disséquer nous-mêmes pour apprendre l'anatomie ! La souffrance est un avertissement salutaire et peut-être nécessaire, mais il faut avouer que la nature, trop prévoyante, en abuse un peu. — La douleur est une *épreuve :* à ce prix, nous acquérons le mérite moral d'une valeur incommensurable avec les épreuves qui l'ont créé. Cette explication n'est complètement valable que pour ceux qui ne reconnaissent aucune valeur à la perfection *naturelle*. Une vertu moins chancelante, une liberté plus assurée auraient une valeur incontestable lors même qu'elles ne seraient pas conquises par un douloureux effort. Mais l'idée d'épreuve conserve sa réelle valeur comme explication du mal

physique. — Enfin, la douleur est une *expiation*. Il ne s'agit point ici d'une faute originelle, mais des fautes que nous commettons journellement par l'usage de notre liberté. La souffrance nous rappelle à l'ordre et nous réconcilie avec la loi violée, selon la théorie profonde de Platon. Acceptons-la donc à ce titre, et nos murmures nous apparaîtront comme une révolte injustifiable. Explication peu satisfaisante encore, puisque la souffrance n'est pas proportionnée à la faute et que la maladie et la mort frappent aussi bien les innocents que les coupables.

3° On voit que le mal physique serait bien faiblement expliqué s'il n'existait pas une sanction mieux répartie et définitive. Mais Leibniz ne conçoit pas même la possibilité de la mort : naissance, c'est pour lui développement, et mort, enveloppement. La mort est une vie nouvelle, et cette vie future, il déclare que c'est « un passage perpétuel à de nouvelles joies et à de nouvelles perfections ».

Le *mal moral* est le mal par excellence, le seul vrai mal : c'est la faute ou le péché. Mais l'imputer à Dieu serait déraisonnable, puisqu'il est l'œuvre de notre liberté. Ce serait lui reprocher le plus précieux de ses dons. Si nous ne pouvons nous rendre impeccables, nous avons du moins le pouvoir de tendre vers cet idéal sans y prétendre, et qui fait ce qu'il peut, fait ce qu'il doit : la bonne volonté suffit. Il est vrai que Leibniz a mêlé à ces explications des idées fort aventureuses : ainsi Dieu choisit nécessairement le meilleur des possibles, et cette nécessité a beau être appelée nécessité morale, il semble que le monde des possibles qui concourent à l'existence s'impose à l'origine au choix de Dieu et limite sa liberté ; ainsi encore, pour expliquer les crimes de Sextus Tarquin, il fait appel à une sorte de prédestination d'après laquelle, dans le monde des possibles, nous aurions choisi antérieurement à notre naissance d'être bons ou méchants, sorte de liberté intemporelle que Kant et Schopenhauer n'ont fait qu'emprunter à Leibniz : « Dieu n'a point fait Sextus méchant ; il l'était de toute éternité, *il l'était toujours librement ;* il n'a fait que lui accorder l'existence, que sa sagesse ne pouvait refuser au monde où il est compris ; il l'a fait passer de la région des possibles à celle des êtres actuels (1). » C'est que Leibniz est plutôt *optimiste*

(1) Voy. *Théodicée*, Allégorie de Sextus terminant l'ouvrage.

intempérant dans sa *Théodicée* et *mélioriste* profond et irréfutable dans l'ensemble de sa philosophie imprégnée de l'idée d'évolution et de progrès des êtres. Leibniz ne concevait pas l'évolution et le progrès sans un terme où ils tendent et qui contienne déjà la perfection et l'achèvement qu'ils poursuivent sans relâche et dont la liberté humaine peut hâter l'avènement.

Voltaire se réconcilie finalement avec Leibniz par un méliorisme moral qui distingue fort nettement dans l'optimisme une légitime « espérance » : *un jour tout sera bien*, et une dangereuse « illusion » : *tout est bien ici-bas* (1). Et J.-J. Rousseau ne conclut guère autrement que Voltaire, puisqu'il lui écrit : « Pour en revenir au système que vous attaquez, je crois qu'on ne peut l'examiner convenablement sans distinguer avec soin le mal particulier dont aucun philosophe n'a nié l'existence, du mal général que nie l'optimisme. Il n'est pas question de savoir si chacun de nous souffre, mais s'il était bon que l'univers fût, et si nos maux étaient inévitables dans sa constitution. Ainsi l'addition d'un article rendrait, ce me semble, la proposition plus exacte : et au lieu de *tout est bien*, il vaudrait peut-être mieux dire *le tout est bien* ou *tout est bien pour le tout.* »

Puisque le postulat *mélioriste* est notre conclusion, il importe d'écarter avec soin les interprétations inacceptables. Entendre que tout est bien au regard de chaque individu, ce serait soutenir une monstruosité plus absurde que le pessimisme, car le pessimisme du moins ne dit pas que le monde actuel est le pire des mondes possibles, mais simplement que sa non-existence vaudrait mieux que son existence. On a cependant soutenu cette théorie sous le nom de système des *compensations :* les peines et les plaisirs du riche et du pauvre, du puissant et du faible, se feraient compensation, de sorte que, tout bien pesé, les existences humaines seraient heureuses ou malheureuses dans la même proportion. Voilà l'optimisme « béat » et sans cœur, bien propre à justifier tous les égoïsmes et non à consoler toutes les misères. « On demande, dit La Bruyère, dans le chapitre *sur les Grands*, si en comparant ensemble les différentes conditions des hommes, leurs peines, leurs avantages, on n'y remarquerait pas un mélange ou espèce de compensation de

(1) Poème *sur le Tremblement de terre de Lisbonne.*

bien ou de mal, qui établirait entre elles l'égalité, ou qui ferait, du moins, que l'une ne serait guère plus désirable que l'autre. Celui qui est puissant, riche, et à qui il ne manque rien, peut former cette question, mais il faut que ce soit un homme pauvre qui la décide. »

Une autre interprétation vicieuse de la doctrine consiste à soutenir qu'elle s'applique rigoureusement à notre terre et même à notre monde. Platon, par exemple, se croit obligé de prouver que les guerres et les épidémies, en prévenant l'excès de la population, produisent plus de bien que de mal. De nos jours, on a soutenu que la guerre est d'institution providentielle, divine et la forme même du progrès. Autant de cas particuliers de cette loi naturelle que le mal individuel est nécessaire pour produire le bien général, et que dans l'humanité et en général dans les espèces vivantes, la concurrence vitale, lutte meurtrière et inexorable, sert efficacement au perfectionnement de la race et au progrès des espèces. C'est une redoutable objection au méliorisme et non un argument en sa faveur; à moins de soutenir avec M. Buckland que « la somme du bien-être s'est accrue pour tous les animaux, et en même temps celle du mal-être a diminué par la création des races carnivores », violent paradoxe qui ferait, dit M. Fr. Bouillier, des carnivores les bienfaiteurs des herbivores, et des chats la providence des rats !

On ne saurait épuiser toutes les explications déraisonnables et ridicules qui ont été tour à tour essayées par les partisans outrés des causes finales et les avocats bénévoles de la Providence. Qu'il nous suffise de répéter que le méliorisme est avant tout une doctrine morale, un postulat de la raison pratique, une croyance et une espérance fondées en raison. Il tend à cette affirmation bien simple : La vie vaut la peine d'être vécue, parce qu'elle a un but moral. Et cette conviction, remarquons-le, est un élément essentiel de la valeur même du monde : si elle nous manque, il manque au monde un caractère de moralité qui ne peut lui être conféré que par nous-mêmes. Je contribue à son excellence morale en l'affirmant. Ma conviction crée une des conditions de la moralité. Je suppose un voyageur arrivé au bord d'un précipice qu'il peut franchir d'un saut; s'il doute de son pouvoir, il s'arrête effrayé et périt; s'il y croit, l'affirme et s'élance hardiment, il est

sauvé. Sa confiance a été une des causes de son salut. Ainsi l'homme vertueux, par sa conviction, affermit ses convictions : bientôt il ne doute plus, parce qu'il a fait l'expérience de leur force morale et de leur puissance d'action, et qu'il possède enfin « ces raisons du cœur que la raison même ne connaît pas ». La liberté se fortifie et la moralité se crée en se voulant. Notre vie aura exactement la valeur que nous lui donnerons : nous n'optons pas entre le pessimisme et l'optimisme, nous en constituons pour nous-mêmes la vérité ou la fausseté. La moralité est le dernier mot de l'univers.

Voltaire disait : *Dieu et liberté*. Ces vieux mots sont excellents et il faut s'y tenir. Ils sont rigoureusement synonymes de deux autres termes que la Révolution française et le génie de Kant nous ont rendus familiers : *Progrès et moralité*. Ces conclusions assurément ne sont pas nouvelles : c'étaient celles de Platon. « Toi-même, disait-il dans le dialogue *des Lois*, chétif mortel, tout petit que tu es, tu entres pour quelque chose dans l'ordre général, et tu t'y rapportes sans cesse. Mais tu ne réfléchis pas que tout ce qui arrive arrive en vue du tout, afin qu'il vive d'une vie plus heureuse ; que tout médecin, tout artisan habile dirige toutes ses opérations vers un tout, et non en vue de quelqu'une de ses parties. Et tu murmures parce que tu ignores *ce qui est le meilleur tout à la fois pour toi et pour le tout, selon les lois de l'existence universelle.* » Victor Hugo, dans l'*Année terrible*, retrouve après plus de vingt siècles la plus haute inspiration platonicienne :

> Le ciel est trouble, obscur, mystérieux ; qu'importe ?
> Rien de juste ne frappe en vain à cette porte.
> La plainte est un vain cri, le mal est un mot creux.
> *J'ai rempli mon devoir, c'est bon, je souffre heureux.*

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER

LE SAVOIR
PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

PREMIÈRE PARTIE

DE LA SCIENCE ET DE LA MÉTHODE

CHAPITRE PREMIER

LA SCIENCE ET LA PHILOSOPHIE.

I. Le savoir et le devoir : philosophie scientifique et philosophie morale. — La pensée et l'action. — Définitions de la philosophie scientifique et de la philosophie morale. — Les hypothèses de la science et les postulats de la morale..... 3

II. Les degrés de la connaissance : la connaissance vulgaire ou l'opinion. — Les degrés de la connaissance. — Le domaine de l'opinion. — L'allégorie platonicienne de la « Caverne ». — Les caractères distinctifs de l'opinion..... 8

III. La connaissance raisonnée ou la science. — Notions de logique sur la certitude, le doute et la probabilité. — La connaissance scientifique. — Les caractères de la science. — Tous les degrés de la connaissance dans un seul exemple, d'après Spinoza..... 14

IV. La connaissance synthétique ou philosophique. — La division du travail dans les recherches scientifiques. — La philosophie comme synthèse des sciences. — La philosophie comme science des principes et des fins. — Définitions pythagoricienne et aristotélique de la philosophie. — L'esprit philosophique et l'esprit scientifique. 19

CHAPITRE II

CLASSIFICATION ET HIÉRARCHIE DES SCIENCES.

I. Principes de la classification des sciences. — L'énumération et la classification. — Le sujet, l'objet et la connaissance..... 29
II. L'esprit ou le sujet : classification de F. Bacon. — Trois facultés : mémoire, imagination, raison. — Trois ordres de sciences : histoire, poésie, philosophie. — Critique de cette classification..... 31
III. L'objet connu : classification de A.-M. Ampère. — Arts et sciences ; sciences cosmologiques et sciences noologiques. — Les sciences du premier, du second et du troisième ordre..... 34
IV. La connaissance considérée en elle-même : classification d'Auguste Comte. — La loi des trois états. — Les six sciences fondamentales : mathématique, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie..... 38
V. Hiérarchie des sciences. — L'idée de subordination et de hiérarchie. — Amendements et critique de la classification positiviste. — Conséquences didactiques et pédagogiques..... 42

CHAPITRE III

MÉTHODOLOGIE GÉNÉRALE.

I. Les quatre opérations de l'esprit. — Logique et méthodologie. — Concevoir, juger, raisonner, ordonner..... 48
II. Éléments de l'intelligence. — Acquisition, conservation, élaboration des connaissances. — Fonctions d'acquisition : les sens et la conscience. — Fonctions de conservation : mémoire et imagination. — Élaboration des idées : abstraction et généralisation. — Principes directeurs de la connaissance : la raison..... 51
III. Les règles cartésiennes de la méthode. — Nécessité de la méthode. — Les quatre règles de Descartes..... 56
IV. L'analyse et la synthèse. — Définitions de l'analyse et de la synthèse. — Les formes de l'analyse. — Rôle de la synthèse. — Règles communes à l'analyse et à la synthèse..... 60

DEUXIÈME PARTIE

LES MÉTHODES

CHAPITRE PREMIER

LA MÉTHODE DES SCIENCES MATHÉMATIQUES.

I. Objet des sciences mathématiques. — Définition et division des sciences mathématiques. — Origine et nature des notions mathématiques..... 67
II. Les définitions géométriques. — Définitions, axiomes, démonstrations. — Définitions géométriques. — Règles de la définition... 70

III. Les axiomes et les postulats. — Vérités premières et axiomes. — Les postulats..... 74
IV. La démonstration. — Les principes de la démonstration déductive. — Deux formes de la démonstration géométrique : synthétique et analytique. — La démonstration par l'absurde..... 76
V. L'esprit géométrique. — Règles de Pascal. — Esprit géométrique et esprit de finesse. — Toute science est-elle réductible aux mathématiques?..... 82

CHAPITRE II

LA MÉTHODE DES SCIENCES DE LA NATURE.

I. Objet des sciences de la nature. — L'ensemble des sciences de la nature. — Les sciences physiques. — Les sciences naturelles..... 87
II. Les faits : observation et expérimentation. — Constater, supposer, vérifier. — L'observation. — Limites des sens et équation personnelle..... 93
III. L'expérimentation. — L'observation provoquée et l'idée directrice. — Règles de l'expérimentation. — Les « faits prérogatifs ». — Les tables de Bacon..... 99

CHAPITRE III

LA MÉTHODE DES SCIENCES DE LA NATURE (suite).

I. Les lois : l'induction, l'analogie, la classification. — Les « lois de la nature ». — Le principe d'induction..... 111
II. Les quatre méthodes de Stuart Mill. — L'élimination du hasard. — Méthode de concordance. — Méthode de différence. — Méthode des variations concomitantes. — Méthode des résidus..... 118
III. L'analogie. — La forme et la portée du raisonnement par analogie..... 123
IV. La classification. — Diviser et classer. — Les définitions empiriques. — Classification descriptive. — Classification génétique. — Classification analytique..... 127
V. Les causes : l'hypothèse. — Causalité et détermination. — Nécessité des hypothèses. — Conditions des hypothèses sérieuses..... 134

CHAPITRE IV

LA MÉTHODE DES SCIENCES MORALES.

I. Objet des sciences morales. — Définition des sciences morales et sociales. — Complexité des sciences morales. — Procédés propres aux sciences morales..... 139
II. Les sciences psychologiques : l'introspection. — Caractères de la psychologie. — L'introspection ou observation interne. — Objections contre la possibilité de l'introspection. — Difficultés spéciales de l'introspection. — Procédés auxiliaires. — Lois psychologiques. Facultés de l'âme. — Tableau d'une science psychologique complète..... 144
III. Les sciences historiques : le témoignage et la critique historique. — Connaissance directe et indirecte. — Règles concernant le témoignage. — Règles concernant les témoins. — Le témoignage

unanime ou consentement universel. — La critique historique. — Caractères et matériaux de la connaissance historique. — Passage des documents aux propositions historiques et aux lois de l'histoire. 152
IV. La sociologie : les statistiques. — La sociologie : statique et dynamique sociales. — Les fondateurs de la sociologie. — Les statistiques. — La loi des grands nombres et la liberté humaine... 162

LIVRE DEUXIÈME

LE DEVOIR
PHILOSOPHIE MORALE

PREMIÈRE PARTIE
MORALE THÉORIQUE

CHAPITRE PREMIER
DÉFINITION ET DIVISION DE LA MORALE.

I. Objet de la morale. — Les définitions de la morale : elle est la science des mœurs. — Différents sens du mot *moraliste*. — La morale est distincte de la psychologie..... 173
II. Importance de la morale. — La morale est le but suprême de la philosophie. — Nécessité d'une morale purement philosophique. — Autorité et efficacité de la morale simplement rationnelle..... 178
III. La méthode de la morale. — L'empirisme en morale. — La morale exclusivement déductive : part de la déduction en morale. — D'une morale purement *formelle* : le formalisme de Kant..... 185
IV. Division de la morale. — Morale théorique et morale pratique. — Les subdivisions de la morale théorique. — Les subdivisions de la morale pratique..... 188

CHAPITRE II
LA LOI DE NOS ACTIONS. — L'OBLIGATION MORALE.

I. Conscience morale et sentiment moral. — La conscience morale. — Le progrès moral et l'évolution de la conscience. — Critique de la théorie génétique de la conscience. — Jugements et sentiments dérivés de la conscience morale..... 191
II. Les caractères de la loi morale. — Règle idéale et obligation réelle. — Universalité de la loi morale. — La loi morale oblige sans contraindre..... 202
III. La vertu et les sanctions. — La vertu selon les anciens. — Sagesse, justice, courage, tempérance. — L'habitude et l'intention dans la vertu. — Les sanctions de la loi morale..... 206

CHAPITRE III

LES CAUSES DE NOS ACTIONS. — LA LIBERTÉ MORALE.

I. Le déterminisme de nos actions. — Fatalité, spontanéité, liberté. — Les instincts et les habitudes. — Les inclinations et les passions. — L'hérédité et l'imitation..... 214
II. La liberté morale. — Différents sens du mot liberté. — Volonté et désir. — Circonstances de l'acte volontaire : 1° Conception d'un but; 2° Délibération; 3° Détermination; 4° Exécution. — Le libre arbitre. — Arguments déterministes de théologiens et de métaphysiciens. — Arguments déterministes de psychologues et de savants. — Le mécanisme intellectuel de la liberté..... 223
III. Formation de la personnalité. — L'individualité et la personnalité morale. — Variations de la personnalité. — Le tempérament et le caractère. — L'idéal moral..... 241

CHAPITRE IV

LA FIN DE NOS ACTIONS. — LE BIEN OU LA PERFECTION.

I. La morale de l'intérêt. — Les systèmes de morale répartis en trois groupes. — Le plaisir : cyrénaïsme. — Le choix des plaisirs : épicurisme. — L'arithmétique des plaisirs : J. Bentham. — L'utilitarisme perfectionné : Stuart Mill. — L'évolutionnisme comme explication de l'utilitarisme : H. Spencer. — Appréciation générale de la morale utilitaire..... 249
II. La morale du sentiment. — Le sentiment moral. — La sympathie : Adam Smith. — La pitié : Schopenhauer. — L'altruisme : Auguste Comte. — Conclusion sur la morale du sentiment..... 262
III. La morale du devoir. — Réduction de toute théorie du devoir à deux systèmes fondamentaux. — La morale formelle : Kant. — Appréciation du formalisme moral. — Le souverain bien ou la perfection. — L'identité du bonheur et de la perfection..... 271

DEUXIÈME PARTIE

MORALE PRATIQUE

CHAPITRE PREMIER

MORALE INDIVIDUELLE ET DOMESTIQUE.

I. Morale individuelle. — Caractères et division de la morale pratique. — Devoirs personnels relatifs au corps. — Le suicide. — Devoirs personnels relatifs à l'âme : 1° la volonté; — 2° l'intelligence; — 3° la sensibilité. — Devoirs envers les animaux..... 283
II. Morale domestique. — La famille. — Formation de la famille : le

mariage. — Les parents et les enfants. — Les frères et les sœurs. — Maîtres et domestiques..... 296

CHAPITRE II

MORALE SOCIALE ET CIVIQUE.

I. Morale sociale. — Distinction de la morale sociale et de la morale civique : la société et l'État. — Théorie du droit. — Les devoirs de justice. — Les devoirs de charité. — Rapports de la justice et de la charité..... 305

II. Morale civique. — Les formes du gouvernement : monarchie, aristocratie, démocratie. — Le principe de la Déclaration des droits. Préambule de la Déclaration de 1789. — Les dix-sept articles de la Déclaration : liberté, égalité, souveraineté, droit de punir, libre examen, force publique, impôt, propriété..... 324

CHAPITRE III

LA PATRIE ET LA RELIGION NATURELLE.

I. La patrie et le patriotisme. — Éléments de l'idée de patrie. — Le cosmopolitisme. — La guerre et le droit des gens. — Devoirs envers l'humanité..... 351

II. La religion naturelle. — La connaissance de nous-mêmes, de l'humanité et de la nature nous élève à la connaissance de Dieu. — Les preuves de l'existence de Dieu. — Morale religieuse. — L'immortalité de l'âme..... 360

LIVRE TROISIÈME

LES PROBLÈMES HYPOTHÈSES ET POSTULATS

CHAPITRE PREMIER

LES GRANDES HYPOTHÈSES SCIENTIFIQUES.

I. Hypothèses cosmologiques ou relatives au monde. — Caractère des hypothèses générales. — L'univers : mécanisme universel et persistance de l'énergie. — Le monde : hypothèse de la nébuleuse primitive. — La terre : hypothèse du feu central; actions géologiques continues. — Les êtres vivants : génération dite spontanée ; épigénèse. — La succession des êtres vivants : transformisme de Lamarck et de Darwin — L'hypothèse spencérienne de l'évolution..... 373

II. Hypothèses anthropologiques ou relatives a l'homme. — La pensée et le cerveau : examen de l'hypothèse matérialiste. — L'animisme : nature de la vie. — Le langage : hypothèses sur son origine..... 399

CHAPITRE II

LES POSTULATS DE LA MORALE.

I. Le postulat de la personnalité divine. — Caractères de la croyance et des postulats. — L'agnosticisme et le panthéisme. — Les attributs divins : conséquences morales..... 411
II. Le postulat de la valeur morale du monde. — Que faut-il entendre par la valeur morale du monde ? — Doctrine du progrès : Pascal, Turgot, Condorcet. — Le paradoxe pessimiste. — Optimisme et méliorisme..... 421

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

3496-93. — Corbeil. Imprimerie Crété

A LA MÊME LIBRAIRIE

LEXIQUE

DE

PHILOSOPHIE

PAR

ALEXIS BERTRAND

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE LYON

1 fort vol. in-8 écu, broché..... **3 50**
— Relié toile anglaise souple, fers spéciaux..... **4 25**

Honoré d'une souscription du Ministère de l'Instruction publique.

EXTRAIT DE LA PRÉFACE

Cet ouvrage est destiné, dans la pensée de l'auteur, à combler une lacune regrettable de l'enseignement de la philosophie dans notre pays. Rédigé spécialement pour les élèves de la classe de philosophie proprement dite, il s'adresse cependant à un public beaucoup plus considérable. Il offre en effet la clef d'une partie importante de notre littérature nationale qu'il n'est permis à personne d'ignorer entièrement : nos écrivains philosophes ne sont pas une des moindres gloires de la prose française, et nul ne peut se vanter de les comprendre parfaitement s'il ne possède une connaissance suffisante du langage traditionnel de la philosophie. Voici donc, à notre sens, les lecteurs auxquels il pourra être d'une grande utilité, en dépit même des imperfections qu'il peut offrir aux yeux des philosophes de profession : les **élèves des sections de mathématiques et de physique** des lycées, qui, n'ayant à étudier spécialement que la logique et la morale, seront nécessairement embarrassés par les expressions de psychologie et de métaphysique qu'ils rencontreront dans leurs lectures; les **élèves de l'enseignement secondaire moderne**, qui rencontreront les mêmes difficultés et, en outre, n'ayant pas la ressource de recourir aux étymologies grecques et latines qui, par elles seules, sont déjà une explication du sens technique des mots, trouveront dans la terminologie de la philosophie un grave obstacle à leurs études; enfin les **savants spéciaux**, particulièrement les **médecins**, qui, tout entiers à des études fort différentes, ont quelquefois besoin de se remémorer les acceptions philosophiques des mots qu'ils rencontrent et même qu'ils emploient, et les **gens du monde** qui ne bornent pas leurs lectures au roman nouveau ou à la pièce en vogue et ont la prétention justifiée de pouvoir au besoin lire les *Méditations* de Descartes ou les *Dialogues* de Malebranche, et, dans tous les cas, de se tenir au courant des controverses philosophiques contemporaines.

☞ *Un fascicule spécimen du* **Lexique de philosophie** *est adressé gratuitement contre toute demande affranchie.*

LIBRARY
JUN
28
1877
UNIVERSITY OF TORONTO

A LA MÊME LIBRAIRIE

Lexique de Philosophie, par ALEXIS BERTRAND, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Lyon. 1 fort vol. in-8 écu, broché..... 3 50

— Relié, toile anglaise souple..... 4 25

Ce volume a été honoré d'une souscription du Ministère de l'Instruction publique.

Leçons de Morale pratique, précédées de *Notions sur la morale théorique* (programme de 4e moderne), par E. RAYOT, professeur agrégé de philosophie au lycée de Saint-Étienne. 1 vol. in-12, accompagné de *résumés*, de *sujets* de *devoirs* et de *plans de développement*, broché..... 2 50

— Relié, toile anglaise souple..... 3 »

MAR 2 2 1983

MAR 1 1 1988

OVE
S POCKET
LIBRARY

(12)

BJ
57
B47

Bertrand, Alexis
Principes de philosophie scientifique et de philosophie morale a l'usage des eleves de la classe de mathematiques elementaires...